Supplément à la « Vie Spirituelle »
Novembre 1928

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Une récente interprétation de saint Jean de la Croix

(*Suite*)

III[e] Section. — Passivité de la contemplation.

Nous avons vu Fénelon, cité par M. Baruzi, rapprocher le problème de l'intellectualité de l'oraison de celui de sa passivité. Il nous faut maintenant aborder ce point. Selon notre méthode, exposons par des textes la position de M. Baruzi.

1) *Position de M. Baruzi.*

M. Baruzi critique la notion de passivité contemplative ; pour lui, le passif se ramène à l'inconscient, à ce qui dépasse l'appréhension distincte :

« La distinction, établie par les écrivains spirituels, « entre la voie active et la voie passive, est en général « considérée comme fort claire. Nous nous représentons « assez bien l'effort de l'être, bientôt parachevé par une « purification mystérieuse que les Mystiques n'hésitent « pas à appeler divine. Traduit en langage humain, ce « double rythme continue d'être intelligible. Il nous sem- « ble que la vie spirituelle, d'abord maîtresse des direc-

« tions qu'elle choisit, s'évanouit dans les profondeurs de « la subconscience. Et, qu'il s'agisse de l'interprétation « surnaturelle ou de l'interprétation positive, la distinction « demeure décisive.

« Il serait assez vain de nous refuser à une telle distinc- « tion, puisque nous abandonnerions ainsi le point de « vue choisi par les Mystiques eux-mêmes. Ne pourrait-on « cependant rechercher en quel sens ces Mystiques n'ont « point dépassé un schématisme élémentaire? Voici des « phénomènes inconnus qu'ils ont, avec trop de hâte sys- « tématique, désignés comme « passifs ». Ils ne les ont pas « explorés péniblement en leurs sinuosités; ils n'ont pas « attendu, pour leur découvrir une origine, d'avoir trouvé « des notions neuves : ils ont posé que la grâce divine « pouvait seule déterminer une totale et intime refonte de « l'être. Comment n'eussent-ils point ignoré, après cela, « les possibilités humaines? Comment même n'eussent- « ils point appauvri et figé leur propre expérience?

« L'idée d'une purification d'abord active et ensuite « passive ne correspond qu'à l'extériorité des faits. Et, « quoique les Mystiques s'y conforment généralement par « leur langage, ils savent bien que le drame vécu est tout « autre. Mais ils n'ont pas assez travaillé à traduire par « leurs analyses ce qu'il y avait de plus original en leur « expérience (1). »

M. Baruzi fait ensuite des remarques intéressantes sur le terme « contemplation passive ». Mais nous ne pouvons nous y arrêter. Il pose surtout très nettement, en citant Leibniz, le problème des rapports de la méditation et de la contemplation et par suite le problème de la passivité de la contemplation. Ce passage vaut la peine que nous nous y arrêtions :

« Nous retrouvons ici, une fois de plus, les difficultés « que nous a paru comporter la notion de méditation chez « Jean de la Croix. Si nous songeons à cet égard à la

(1) P. 568.

« méditation telle que l'entend le philosophe, nous sommes amenés à nous poser un problème que Leibnitz, en prenant le prétexte de Molinos, a fort bien mis en lumière. « Puisque selon M. Spener », écrit-il, « Molinos a cela de particulier qu'il enseigne qu'il n'y a point de retour de la contemplation à la méditation, je voudrais qu'il expliquât la distinction qu'il y a entre le suprême degré de la contemplation et celui de la méditation. Cette contemplation relevée ne saurait être autre chose, à mon avis, qu'un regard bien clair de l'être infiniment parfait. Mais, à moins d'une grâce surnaturelle extraordinaire et d'un ravissement semblable à celui de saint Paul... je crois que cette profonde contemplation est elle-même le résultat d'une profonde méditation, qui se termine à la vue des beautés et perfections de Dieu, d'où l'amour souverain d'amitié ne manque pas de naître. Or, il n'est pas possible aux hommes, dans l'état de cette vie, de se maintenir toujours dans la vue simple et droite des grandes vérités et des conclusions, sans y mêler la méditation et sans se souvenir des prémisses. Il n'y a que les premiers principes ou axiomes dont on puisse connaître la Vérité par une simple vue sans aucune méditation. » Il ne servirait de rien de prétendre que Leibnitz méconnaît ici la spécificité de l'expérience mystique. On ne pourrait chercher à avoir raison de son objection que si le mystique entendait par méditation ce que le philosophe y discerne. Encore le mystique devrait-il prouver qu'il a su pousser la méditation jusqu'à en faire — au sens humain du mot — une contemplation. Mais c'est ce que ne pourrait répondre un écrivain tel que Jean de la Croix, puisque la méditation qu'il considère ne mérite pas d'être dite un moment de la pensée. Dès lors, la contemplation mystique ne peut pas nous apparaître ici comme dépassant une méditation qui eût été entendue selon un épanouissement philosophique. Si maintenant nous nous plaçons en face de la méditation telle que l'envisage

« Jean de la Croix lui-même, il n'est pas douteux que l'é-
« tat de « commençants » qu'elle signifie ne détourne de
« toute découverte féconde celui qui s'y maintient encore.
« Lors donc qu'un Jean de la Croix dépasse la méditation,
« il voudrait atteindre toute manifestation possible de la
« pensée discursive, mais il lutte en fait contre les
« médiocrités du fidèle qui n'a pas encore vaincu les pre-
« mières timidités de l'oraison. Et, à ce titre, la contem-
« plation apparaît comme une extraordinaire libération de
« notre être (1). »

On retrouve dans ce texte les erreurs de M. Baruzi relatives à la finalité et à l'intellectualité de l'oraison, nous les avons déjà critiquées et n'y reviendrons pas. Le point nouveau qui nous intéresse est de savoir si le fonctionnement normal, non miraculeux, de l'intelligence, qu'il s'agisse de la méditation philosophique ou de la méditation plus spécialement religieuse, aboutit à une immobilisation contemplative et si cette dernière peut se prolonger sans une intervention divine spéciale.

On prévoit la réponse de M. Baruzi : parti d'un intellectualisme amoral qui méconnaît la finalité divine du devenir de l'intelligence humaine, oubliant les limitations biologiques de notre psychisme au profit d'un spiritualisme illusoire, il va manifester son hostilité à la dépendance de l'exercice suréminent de notre intelligence vis-à-vis de l'efficience divine. C'est ce qui transparaît dans le texte que voici :

« Il y a, à proprement parler, voie passive, lorsque la
« contemplation de partielle devient totale, et d'extérieure
« ou de fonctionnelle devient intuitive ou substantielle.

« On comprend que cette contemplation soit de plus
« en plus une infusion et qu'elle consiste finalement « à
« recevoir ». Expression tout anthropomorphique, pour
« désigner l'arrêt d'un mécanisme jugé inférieur, l'élar-
« gissement de notre être loin de tout mouvement indis-

(1) Pp. 605-606.

cret et dangereux, la crainte de troubler par un regard de soi sur soi l'œuvre qui s'accomplit en nous. Mais cette réception n'implique pas un extrinsécisme, puisque nous allons devenir nous-mêmes esprit, et puisque nous allons être peu à peu conduits à l'état théopathique (1). »

L'horreur de M. Baruzi pour l'extrinsécisme, c'est-à-dire pour l'emprise de Dieu sur l'intelligence humaine dans la ligne de la causalité efficiente, n'est qu'un autre aspect de l'idéalisme foncier que nous avons déjà relevé chez lui, et qui s'est manifesté de façon si caractéristique dans sa négation de la finalité religieuse de la méditation. Unifiant radicalement voie active et voie passive, M. Baruzi sera logique avec lui-même en se demandant si l'intuition métaphysique ne pourrait remplacer l'intuition mystique, problème qui se ramène à celui de la distinction de la nature et du surnaturel, que nous examinerons pour lui-même dans notre 4e section. Ici nous avons à marquer les limites dans la contemplation du naturel et du préternaturel ou surnaturel *quoad modum*, la question plus profonde du surnaturel *quoad substantiam* appartenant, comme nous venons de le rappeler, à notre 4e section.

2) *Le problème de la contemplation naturelle*

La discussion de cette position de M. Baruzi sur la passivité de la contemplation nous amène d'abord à préciser les limites de la contemplation naturelle. Il y a certainement une contemplation philosophique d'ordre purement naturel, quelles en sont les limites?

1°) Ce que nous avons dit plus haut de l'intelligence abstractive et discursive montre que la contemplation naturelle sera normalement alourdie d'un minimum d'images, car il n'y a pas d'exercice de l'intelligence sans un exercice concomitant de l'imagination, qu'elle sera judi-

(1) P. 609.

cative et même discursive dans ses préliminaires, non à proprement parler intuitive et immobile.

2°) Pourtant, il ne faudrait pas nier qu'il y a en nous un faible pouvoir intuitif, qui se manifeste dans les premiers principes ; de la sorte, avant le travail discursif et après le travail discursif, il y a une esquisse, une participation de la véritable intuition intellectuelle.

« Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum », dit saint Thomas (1).

3°) Voilà quelques premières indications sur les limites d'une contemplation naturelle, mais il faut encore aller plus loin. La conscience que nous avons de notre pensée est réflexe, postérieure à la pensée des choses matérielles ; l'idée d'une connaissance sans référence à l'objet est une pseudo-idée, donc, pas de connaissance de l'esprit qui n'implique une connaissance de l'objet, au moins vu *in obliquo*, et comme cet objet est matériel, il n'y a pas de connaissance de l'esprit qui ne soit alourdie d'un halo d'images. La psychologie et la théodicée sont beaucoup moins à la portée de l'homme que la physique ou les mathématiques. L'unité du concept d'être nous garantit que nous pensons Dieu par dénominations intrinsèques, mais le mode divin, selon lequel l'être, le vrai, le bien se trouvent en Dieu, ne nous est connu que négativement et relativement.

Dans ces conditions, il est chimérique de penser que l'intelligence puisse d'elle-même s'immobiliser longuement dans la pensée de Dieu.

4°) Donc une contemplation où le concours de l'imagination cesserait, serait miraculeuse et passive, nettement ; elle constituerait une faveur divine toute spéciale que nous avons lieu de croire hors de la voie normale de la sainteté.

5°) Déjà, une contemplation avec concours d'images, mais atteignant à l'immobilisation prolongée de l'homme

(1) Sum. Theol., II^{a} II^{ae}, q. 8, art. 1, ad 2^{um}.

en Dieu, paraît bien requérir un concours divin spécial pour les raisons indiquées plus haut. Il est tout à fait probable que si l'intellect cherchait à s'immobiliser de lui-même pendant longtemps, dans la contemplation de Dieu, il tomberait du monoïdéisme dans l'aïdéisme complet.

6°) Devra donc être passive toute contemplation qui dépassera le mode normal de l'intellection humaine. Nous avons vu que ce mode normal comportait et la concomitance de l'image et le procédé discursif et que, contrairement au reproche adressé par M. Baruzi à saint Jean de la Croix, ce dernier a été psychologue fort exact en liant ces deux imperfections. Nous avons vu que réciproquement l'indépendance vis-à-vis de l'image entraînait l'affranchissement vis-à-vis du procédé discursif. Il semble que nous devions également conclure que la suppression du discours ne puisse se réaliser que moyennant celle de l'image. Cette conclusion serait grosse de conséquences : il n'y aurait de contemplation proprement dite que celle qui est préternaturelle et miraculeuse, la contemplation *stricto sensu* aurait toutes chances d'être en dehors de la voie normale de la sainteté. Cette conclusion n'est vraie que *strictissimo sensu*, une contemplation qui serait contemplative au point d'exclure le jugement par subsomption, à prédicat abstrait, doit incontestablement être libre de toute dépendance imaginative. Mais rappelons-nous que dans la connaissance des premiers principes notre esprit jouit d'un pouvoir intuitif, faible mais réel. On peut concevoir de même une contemplation affranchie du procédé discursif dans une certaine mesure, mais restant judicative et accompagnée d'images. Une telle contemplation n'est pas à proprement parler miraculeuse, elle réalise le mode le plus éminent auquel puisse atteindre notre intellect en deçà du miracle.

7°) Dans toute cette discussion nous n'avons envisagé que la contemplation telle qu'elle aurait pu exister dans l'état de nature pure, nous n'avons pas touché le problème du

surnaturel *quoad substantiam*. Il importe de le remarquer. Ce point capital étant rappelé, souvenons-nous encore que si tout passage de la puissance à l'acte requiert un concours divin, les passages de la puissance à l'acte qui inaugurent une série d'actes requièrent un concours spécial. L'exemple-type est celui du premier acte intellectuel ou du premier acte volontaire. Tout à fait analogue à ces commencements de série est l'acte de la contemplation. Dans les limites que nous avons indiquées : persistance du procédé judicatif et de l'image, il n'est pas miraculeux, mais il manifeste une haute perfection dans son affranchissement plus ou moins poussé vis-à-vis du raisonnement. Semblable en cela à l'acte, tête de série, de l'intuition des premiers principes, il requiert comme lui une notion divine particulière. On voit en quel sens il faut maintenir que la contemplation est toujours passive. S'il s'agit d'une contemplation affranchie de l'image, elle est passive et miraculeuse; s'il s'agit d'une contemplation affranchie du raisonnement, mais non du jugement ni de l'image, elle est passive, non miraculeuse; si enfin, il s'agit de la contemplation en un sens tout à fait élargi, avec images et raisonnement, mais constituant le point d'arrivée d'un processus discursif, point d'arrivée où l'on s'arrête un instant pour jouir des résultats acquis par le travail qui a précédé, il n'y a plus, évidemment, de passivité. Les grands métaphysiciens grecs, Platon et Aristote, ont nettement entrevu que les hautes inspirations du génie affranchies des tâtonnements du discours étaient, en un sens très spécial, l'effet d'une motion divine; certains modernes se croient plus pénétrants en les attribuant à l'inconscient.

3) *Le problème de l'inconscient*

M. Baruzi a touché en quelques mots au problème de l'inconscient, comme nous l'avons vu plus haut. En d'autres endroits de son livre il revient sur ce problème. Nous ne reproduirons pas ses réflexions à ce sujet (1), cela nous

(1) P. 509, pp. 568-573.

entraînerait trop loin, mais nous devons dire brièvement quelle équivoque fondamentale se dissimule le plus souvent derrière la notion d'inconscient.

1° Par définition, l'inconscient ou l'extra-conscient est une cause non constatable *phénoménalement*, qu'il s'agisse des connaissances sensorielles externes ou qu'il s'agisse des connaissances introspectives. Donc, la première remarque qu'il faut faire, c'est que c'est se contredire que de prétendre atteindre empiriquement, qu'il s'agisse d'un empirisme sensoriel ou d'un empirisme consciencel, la notion de l'inconscient. Certains auteurs semblent croire que la psychologie ne connaît point de subconscient ontologique. C'est une contradiction *in terminis* que de parler d'un subconscient qui n'est pas ontologique; un subconscient ou un inconscient ne peut être qu'ontologique.

2° Il suit de là que les rapports de l'inconscient et du conscient ne peuvent être saisis par induction, puisque l'un des termes, la cause inconsciente, n'est accessible à aucune expérience, ni externe, ni interne. Il suit de là que la relation de l'inconscient au conscient n'est pas une relation de déterminisme, mais une relation de causalité (1). *Par conséquent :*

3° La délimitation de ce que peut et de ce que ne peut pas l'inconscient sera une question de métaphysique. Les sciences seront insuffisantes pour ce rôle.

Les auteurs qui prétendent expliquer les faits mystiques par l'inconscient se contentent en général de prendre certains faits psycho-pathologiques P, puis de leur supposer comme cause un inconscient I_1, de prendre ensuite certains faits mystiques M, de leur assigner une cause inconsciente I_2; enfin de réunir I_1 et I_2 en un concept I de l'inconscient, plus général. Si l'on s'imagine avoir expliqué de la sorte les faits mystiques, *en les réduisant aux faits psycho-pathologiques*, on fait une grave erreur, car l'in-

(1) Nous entendons par déterminisme l'ensemble des relations constantes entre phénomènes, l'idée de causalité implique une nécessité de droit que n'implique pas la simple régularité phénoménale.

conscient par lequel on les explique a été construit en les utilisant. On a construit une classification, et c'est tout.

4° Certains esprits objectent qu'ils éliminent la notion métaphysique de cause, que l'inconscient, pour eux, n'est pas la cause I_1 distincte des phénomènes psycho-pathologiques P, mais seulement le résumé des caractères de ces faits, leur loi immanente. De même, l'inconscient mystique I_2 ne sera pas la cause, mais seulement une loi résumant ces faits.

Mais alors, que sera l'inconscient I? Ce sera simplement l'abstrait commun à P et à M. En quoi aura-t-on réduit les faits mystiques à la psychopathologie? On aura fait une convention verbale; étant donné deux concepts, on peut toujours leur trouver un abstrait commun. Je peux par exemple placer Dieu et le néant dans la classe des « objets de pensée », je n'ai pas, pour cela, identifié Dieu et le néant.

5° L'inconscient n'explique donc rien au point de vue scientifique. Il faut, quand on l'utilise, dire nettement qu'on fait de la métaphysique et appliquer le principe de causalité. Le mot « inconscient » désignera alors purement et simplement les causes ontologiques du phénomène; il restera à déterminer, même dans une contemplation philosophique et naturelle, la part de l'activité humaine et du concours divin. Nous avons indiqué brièvement plus haut pourquoi une immobilisation contemplative *prolongée* et sans préparation discursive nous paraît impliquer une intervention divine *spéciale*.

IVe Section. — Surnaturalité de la contemplation

La question de la passivité de la contemplation ne peut pas se traiter complètement, si l'on n'aborde notre dernière section, celle de la surnaturalité de la contemplation. Car les motifs pour lesquels nous avons requis tout à l'heure le concours divin sont des motifs tirés de l'ordre

des interventions divines préternaturelles plutôt que surnaturelles strictement dites.

Quelle est au sujet du surnaturel proprement dit la position de M. Baruzi?

1) *Position de M. Baruzi*

Poursuivant la déduction de son intellectualisme naturaliste, M. Baruzi se demande si la métaphysique ne pourrait pas supplanter la mystique;

« Nous serions ainsi amenés à entrevoir une voie de la « passion qui s'opposerait — en un sens strictement phi- « losophique, à la voie de l'action; et il semble bien que « Jean de la Croix ait pris l'opposition de *padecer* et de « *hacer* en cette signification rigoureuse. Dès lors, et bien « que le langage de Jean de la Croix, littéralement « entendu, nous y invite souvent, ne nous représentons « jamais d'une façon tout anthropomorphique l'action « divine qui nous est ici décrite. Le Dieu que pose Jean « de la Croix, l'âme dont il dit l'absorption, ne sont en « rien le Dieu et l'âme auxquels la conscience commune « s'arrête. La relation qu'il faut concevoir est celle qui « s'établit entre une âme qui se libère de toute manière « d'être et un Dieu qui est lui-même sans mode. Mais la « mort de notre être naturel, qu'est-ce donc? Et d'où « vient, chez Jean de la Croix, cette haine du normal « exercice des puissances? Sans doute de la médiocre « notion que se font de la méditation les spirituels qu'il « considère; sans doute aussi de la sécheresse à laquelle « conduit, qu'on le veuille ou non, la philosophie que lui « enseignèrent ses maîtres salmantins, la seule technique « philosophique peut-être qu'il ait directement pénétrée. « On pressent à quel problème nous serions ainsi con- « duits. Seule une étude d'ensemble sur l'expérience mys- « tique — à travers les diverses confessions et en dehors « d'elles toutes — nous aiderait à le poser correctement. « Mais il est permis d'en discerner les termes. Le dédain « de la pensée discursive, nous demanderions-nous, ne

« vient-il pas ici de ce que la spiritualité pré-mystique « accable d'une affreuse lassitude celui qui s'y astreint « docilement, *de ce que la philosophie, qui est une vie, et « fut toujours une vie chez les philosophes créateurs, au « fond du moins de leur intuition inaccessible*, nous apparaît « comme une scolastique, lorsque nous ne parvenons pas « à la vivre à notre tour? Bref, la mystique demeurerait-elle « la même le jour où la spiritualité pré-mystique impli- « querait une intense et totale recherche religieuse, le jour « où la discipline philosophique exigerait de celui qui s'y « livre qu'il prît nettement conscience du secret supra- « discursif inclus en tout système philosophique saisi en « sa source? Rien ne prouve que la mystique — du moins « la mystique qui parvient à rendre compte d'elle-même, « mais quel critère choisir pour juger l'autre? — résisterait « à cette épreuve. Et l'ineffabilité mystique elle-même ne « vaut en effet que si elle parachève un effort d'expression, « puissant et désespéré. Rien ne prouve, d'autre part, « qu'il n'y ait pourtant, à côté du rythme spirituel qui « s'épanouit dans la recherche, un rythme spirituel qui « s'épanouit dans le silence et dans la négation. Et, en ce « sens, la mystique survivrait à l'attitude métaphysique, « celle-ci fût-elle totale et fervente. Problème trop vaste, « en tout cas, pour qu'il n'exige pas que nous nous affran- « chissions complètement de la considération d'un exem- « ple (1). »

On le voit, M. Baruzi doute fort que la mystique puisse survivre à une attitude métaphysique intégrale. S'il concède avec hésitation à la mystique de vagues possibilités de survivance, c'est en ne lui reconnaissant aucun objet propre, aucun contenu spécificateur inaccessible par toute autre voie. Elle ne serait qu'un rythme de silence et de négation. C'est une conséquence parfaitement logique de l'idéalisme absolu, pour lequel tout doit être perméable et pénétrable à l'intelligence humaine. Si tout est, en

(1) Pp. 621-622.

droit, accessible à l'intelligence humaine, tout devra être exprimable et transmissible. Aussi M. Baruzi s'en prend-il à l'ineffabilité de l'expérience mystique :

« Non-savoir humain, divine ignorance, quels que « soient la richesse inépuisable et le tout que cache ce « rien, le mysticisme ne sera-t-il embryonnaire tant qu'il « n'aura pas vaincu le règne de l'antithèse inféconde? « Puisque Jean de la Croix voulait anéantir l'esprit « humain afin de trouver l'esprit divin, et puisqu'il ne « pouvait, selon notre langage ordinaire, traduire en ter- « mes clairs la nature d'une connaissance entièrement « neuve, il devait aller plus loin et trouver la synthèse. Le « mystique souverain n'acceptera pas de se réfugier en « une expérience inexprimable, même s'il note, aussi « délicatement que Jean de la Croix, que « le spirituel ne « se sent pas », que la contemplation n'est traduisible « qu'en termes « généraux », que seules les connaissances « particulières — « visions » ou « sentiments » — se « peuvent transposer en quelque manière, mais que le fait « même de « pouvoir dire » n'est déjà plus chose de « « contemplation pure ». Le mystique souverain devra « prolonger dans l'expression même les souffrances de la « nuit obscure. Ainsi devinerait-on un effort désespéré « pour transposer en un autre langage ce qui est de soi « rebelle à toute transmission, ce que les sens ne peuvent « ni ne veulent dire, puisqu'ils ne le perçoivent pas et « puisque seul l'esprit adhère à l'esprit. Jean de la Croix « écoute avec émoi le cri de Jérémie lorsque, pour tra- « duire la parole divine, celui-ci ne sut dire que : A, A, A. « Et nous l'écoutons avec lui, partageant son émoi. Il faut « pourtant que le mystique transcende l'affectivité, même « surhumaine. Il ne suffit pas que Jean de la Croix nous « fasse monter avec l'Épouse des *Cantiques* dans la soli- « tude et nous fasse gravir, avec saint Bernard et saint « Thomas, les dix degrés de l'amour. Il ne suffit pas que « soit figurée devant nos yeux la lente montée de l'Ame à « travers l'Escalier secret. Car il faudrait retrouver exac-

« tement quel fut l'enrichissement de notre être, et rendre « raison de cet enrichissement par l'analyse. Le très grand « mystique sera celui qui nous conduira jusqu'à ces « régions où analyse et états éprouvés se rejoignent (1). »

Voilà un texte caractéristique, n'est-ce pas? Il marque bien l'aboutissement de l'intellectualisme absolu : l'analyse doit pouvoir rendre compte de la totalité de l'expérience mystique. Il serait difficile d'être plus radical dans l'attitude anti-mystique. Mais la contemplation chrétienne, saint Jean de la Croix le redit sans cesse, suppose la foi, et celle-ci présuppose la révélation. M. Baruzi va manifester contre ces notions une hostilité que rien n'atténue. Il considère comme une tare chez saint Jean de la Croix l'admission d'un donné révélé :

« La Foi, en son essence, est une sorte de catégorie « mystique. Et tout, même l'état théopathique, s'accom- « plira grâce à elle. Foi que toute formule trahirait, et « que ne circonscrit pas un dogmatisme. Mystère et élan « de la vie profonde. Cette Foi rejoindra, il est vrai, un « donné théologique. Et Jean de la Croix nous rappelle « que, selon les théologiens, la foi est une habitude de « l'âme, tout ensemble certaine et obscure. Qu'entend-il « ici par certitude? Un consentement de l'âme à une « parole entendue, parole dont la signification nous est « aussi inintelligible qu'à un aveugle-né la qualité d'une « couleur. Et, de la sorte, se combinent la plus grossière « soumission à une autorité externe et une intime élabo- « ration à laquelle ne préexiste aucune matière (2). »

Mais M. Baruzi ne peut se défendre d'une réelle admiration pour la grandeur de saint Jean de la Croix; tiraillé entre sa sympathie pour le héros de son livre et son idéalisme immanentiste, il va se tirer d'embarras en projetant sa propre philosophie dans les textes du réformateur du Carmel. Il essaiera de montrer que la foi, pour le

(1) Pp. 634-635.
(2) P. 456.

saint, est avant tout un élan informulé, il voudra lui attribuer des tendances vers une foi adogmatique :

« La Foi, naguère encore peut-être obstacle à l'audace « de mon imagination et de ma raison, m'apparaît comme « le plus puissant moyen de me dépasser incessamment « moi-même, et de remplacer indéfiniment le sens littéral « par le sens caché, la modalité qui s'offre à moi par le « mystère lointain qui se dérobe.

« C'est dire qu'elle est une méthode intellectuelle très « exactement définissable. *Méthode qui consiste à ne jamais « accepter les données perceptibles, m'apparussent-elles « comme incontestablement surnaturelles.* Nous nous « vouons, par delà tout ce qui surgit, à l'obscur et inac- « cessible Dieu que nous ne pouvons deviner que dans la « nuit. On démêle les conséquences d'une telle discipline. « Toute la perception et toute la pensée se trouvent régé- « nérées. *Croire* n'est pas et ne peut être *voir*. Cette élé- « mentaire notion de la théologie devient, pour un Jean « de la Croix, le thème primordial de toute la doctrine. « *Croire consiste à transcender incessamment l'expérience.* « Le monde des phénomènes n'est pas le monde réel, le « monde des visions et des révélations n'est pas le monde « surnaturel, et sans doute Jean de la Croix dirait-il aussi « que les textes bibliques eux-mêmes, en leur littéralité, « ne sont pas la parole divine. En définitive, le monde « sensible, les visions, le langage, constituent l'apparence. « Il faut *croire*, c'est-à-dire ne jamais adhérer à l'inter- « prétation temporelle et terrestre, bref, il ne faut jamais « *voir*. Toute critique littérale, toute soumission aux for- « mes d'une parole ou d'une révélation traduisent notre « perception normale et, en définitive, notre *vision*. La « *croyance* s'oppose à la *vision*. Ce ne sont pas seulement « Dieu et le Ciel qu'il faut « croire », mais le message « divin qu'il faut contempler dans l'obscurité, message « fixé de l'Écriture, ou message instable des grâces sur- « naturelles. Par une mystérieuse alchimie, la Foi mysti- « que rejoint partiellement ici la raison critique. Mais,

« alors que la raison critique désagrège les phénomènes « et parvient à dissocier par l'analyse ce qui est illusoire « et ce qui est fondé, la foi mystique aspire avant tout à « dépasser le point de vue de l'analyse. La raison critique « va en deçà de l'apparence ; aucune synthèse dont elle « ne cherche à démêler le mystère. La Foi mystique, au « contraire, va au-delà de l'apparence. Elle reprocherait « aux faits aperçus, non pas d'être trop obscurs, mais « d'être trop nets et tranchés. Elle nous commande de les « projeter en un lointain inaccessible. Foi mystique et « raison critique s'accordent du moins en une élimination « de toute expérience pseudo-surnaturelle. Une telle expé- « rience répugne à l'essence de la foi mystique autant « qu'à l'essence de la raison critique (1). »

L'interprétation adogmatique est déjà nette dans ce texte, la foi n'est plus qu'une méthode pour transcender les phénomènes. Elle est plus nette encore peut-être, dans le texte que voici :

« Toute affirmation d'ordre dogmatique, même celle « de l'Être total, apparaît comme secondaire à côté de « cette aspiration à la ruine de la vie sensible et de l'en- « tendement normal. Conscience qui se simplifie et qui, « à mesure qu'elle se dénue, éprouve un élargissement. « L'âme se libère des conditions mentales qui la lient et, « dans cette épreuve d'une solitude envahissante, croit « s'insinuer dans le tout. Les modes eux-mêmes, qui sont « niés pour tout ce qui concerne notre pensée claire, se « retrouvent « en substance » dans l'Être sans mode qui « s'instaure. Un immense désir de transcender notre « nature s'empare de nous. Désir et audace. Rêve d'attein- « dre ce moment de notre développement intérieur où sera « dépassé tout ce qui est « sentiment et goût ». Le surna- « turel n'est plus dès lors conçu en fonction d'un phéno- « ménisme supra-sensible. Il ne nous doit apporter aucun « donné nouveau. Il exclut notre manière d'éprouver et

(1) Pp. 524-525.

« de comprendre. Il est le règne du non-savoir (1). »

Cette interprétation purement négativiste ne laisse rien subsister du donné révélé. M. Baruzi le déclare explicitement :

« Que devient, en fait, le donné théologique que notre « consentement accueille? Il est habilement refoulé, car « l'union est seule en cause, la Foi pure en est le moyen « propre, et cette Foi n'est pas l'adhésion minutieuse à « des articles dogmatiques, mais l'élan informulé et véhé- « ment vers un Dieu que je pose sans le connaître. En « définitive, rien ne me peut unir à Dieu, sinon ce que la « Foi obscure et abyssale provoque en moi. Et cette Foi « m'interdit de m'attacher à une créature quelconque, « qu'elle soit angélique ou humaine : « Quel Ange assez « élevé en être », dit admirablement Jean de la Croix « commentant un Psaume, « quel Saint assez élevé en « gloire sera assez grand pour être le chemin proportionné « et suffisant pour venir à toi? » Plus profondément, elle « m'interdit de m'attacher à un donné psychique quel- « conque. Et c'est ainsi qu'elle produit la ténèbre, cette « ténèbre d'où nous voudrions sortir et qui nous tient. « Mais comment un Mystique, c'est-à-dire un être dont la « pensée s'enrichit par l'expérience, pourra-t-il finalement « discerner ce qui est Dieu et ce qui n'est pas Dieu? (2) »

Saint Jean de la Croix a institué une critique sévère des révélations *mystiques*, le problème de la révélation *prophétique* était en dehors de son programme, il n'écrivait pas une théologie ou une apologétique et n'avait donc pas à l'aborder. Il est bien évident que s'il avait eu à en parler, il aurait maintenu purement et simplement les positions de la théologie traditionnelle. L'insistance avec laquelle il répète que la foi s'appuie sur la parole divine suffit à le montrer. Mais M. Baruzi ne veut pas entendre parler de révélation au sens propre du mot, il estime en

(1) Pp. 464-465.
(2) Pp. 468-469.

conséquence que saint Jean de la Croix a été illogique et que sa critique des révélations mystiques aurait dû l'amener à une critique de toute révélation :

« Par une contradiction dont il n'est peut-être pas « entièrement dupe, Jean de la Croix adhère sans critique « à un donné scripturaire, tout en protestant contre l'in- « terprétation charnelle qu'en fournirent parfois les êtres « que la Bible elle-même met en scène. De ces êtres l'exis- « tence, avec tout ce qu'elle implique, est acceptée par lui « comme un fait historique. Cette soumission à un donné « non critiqué dépend elle-même d'une docilité plus géné- « rale. Le Dieu « immense et profond » qu'aucune vision, « aucune révélation ne sauraient traduire, est pourtant « bien, pour Jean de la Croix, le Dieu qui, dans l'Ancien « Testament, insère en des paroles sa pensée. Mais, puis- « que Jean de la Croix tire argument des erreurs que com- « mirent à l'occasion des textes que la Bible nous livre, « les Prophètes qui s'astreignirent au sens et à l'écorce, « alors qu'ils auraient dû aller jusqu'à l'esprit, n'est-ce « pas une manière de nous proposer, au sujet de la Bible « tout entière, et des textes quels qu'ils soient, une « méthode spirituelle? La chose n'est pas sans significa- « tion. Et c'est à l'apparition d'un critère moral en exé- « gèse que nous allons assister (1). »

Je ne citerai plus désormais M. Baruzi, le lecteur trouvera peut-être que je l'ai fait surabondamment. Mais le moyen d'exposer autrement une pensée pareille? Si j'avais voulu résumer la position de M. Baruzi, on aurait pu me reprocher de l'avoir déformée. En en reproduisant de copieux extraits, je pare à ce danger. Je ne me réserve d'autre rôle que celui de critiquer M. Baruzi, l'exposé de son système aura été fait par lui-même. Le lecteur peut donc juger le débat sur pièces.

(1) P. 521.

2) *La notion de surnaturel*

Nous pouvons enfin aborder l'étude de la notion de surnaturel. Il est éclairant de l'entreprendre du point de vue de la théorie de la connaissance.

1°) Pour l'idéalisme absolu, le champ de l'être coïncide pleinement et totalement avec le champ du connaissable. C'est trop peu dire, distinguer le connaissable du connu, c'est faire une concession-suicide au réalisme. Il faut donc dire que le champ de l'être coïncide avec celui du connu. Puisqu'il n'y a pas d'être en dehors de la connaissance humaine, celle-ci est omnisciente. L'ignorance est impossible et *a fortiori* l'erreur. C'est ici que les difficultés commencent. La négation de l'ignorance est déjà difficilement conciliable avec le progrès de la pensée humaine. Mais le problème de l'erreur est encore plus redoutable à l'idéalisme. L'erreur est strictement inconcevable dans un système où la pensée ne se juge pas par sa conformité à la chose, où sa règle est l'identité avec elle-même. Cette identité ne peut disparaître et donc l'erreur n'est pas. Mais il faut un véritable héroïsme métaphysique pour nier l'existence de l'erreur. Admettons que l'idéalisme aille jusque-là. Il n'a pas partie gagnée pour autant. Derrière le problème de l'erreur se dissimule celui des idées négatives. Pour l'idéalisme, il ne doit pas y avoir de négation. Admettre l'idée de néant, c'est distinguer l'acte de pensée du contenu de la pensée, c'est revenir au réalisme. Mais la négation ne se trouve pas seulement dans l'idée de néant, elle se retrouve dans toutes les incompatibilités : elle sous-tend l'opposition entre contraires et même entre corrélatifs, l'un n'est pas l'autre. Comment l'idéalisme rendra-t-il compte de la négation? Cela lui est strictement impossible. Pour quiconque identifie totalement la pensée et son contenu, l'idée de négation est la négation de l'idée, penser la négation c'est ne pas penser. Aussi est-il instructif de voir les idéalistes se débattre devant cette difficulté. Rappelons le cas d'Hamelin, il veut poser la

relation comme antérieure à l'être, il veut concevoir l'être et le non-être comme symétriquement corrélatifs, tandis que la pensée réaliste conçoit le non-être comme relatif à l'être, mais se refuse à poser l'être comme relatif au non-être. Il est visible que sa pensée a totalement chaviré dès le premier pas, il n'a pas voulu admettre la distinction de l'être réel et de l'être de raison, distinction purement réaliste, il se condamne à mettre sur le même plan l'être et le non-être. C'est dire qu'il est en plein dans la contradiction. L'auteur de « l'Évolution créatrice » est singulièrement éloigné de l'auteur de « l'Essai sur les éléments principaux de la représentation », mais il se rattache comme lui à l'idéalisme et comme lui il se contredit, quoique d'une autre façon. Hamelin veut mettre sur le même plan l'être et le non-être, Bergson préfère nier la négation. En des pages subtiles et classiques, il s'efforce de montrer que nous n'avons pas d'idées négatives. Que le lecteur efface de ces pages toutes les négations qu'elles contiennent avant de se demander ce qu'elles signifient! Ces deux idéalistes représentent admirablement deux types de contradiction : Hamelin, la contradiction directe, l'identification de l'être au néant; Bergson, la contradiction indirecte, la négation de la négation. Nous avons rappelé plus haut la remarque si juste de Jaspers : « le nihilisme et le scepticisme sont éprouvés dans leur *perfection absolue* dans des psychoses seulement (1) ». On voit la parenté profonde qu'il y a entre le nihilisme, le scepticisme et l'idéalisme. La philosophie idéaliste ne vit que du réalisme qu'elle s'incorpore frauduleusement, et le dernier chapitre de l'idéalisme ne peut s'écrire que dans la démence.

2°) Laissons donc l'idéalisme absolu. En dehors de lui tous les systèmes admettent la notion d'inconnu et jusqu'à un certain point celle d'inconnaissable. Tous les systèmes admettent l'existence de l'erreur, de l'ignorance, des idées

(1) *Psychopathologie générale*, p. 261.

négatives. Ce minimum de réalisme est un bien commun de l'humanité. Mais il faut préciser ces notions de l'inconnaissable et de l'inconnu. Il s'agit d'un inconnaissable et d'un inconnu relatifs. Aristote le faisait déjà remarquer. Il est facile de le voir sur un exemple. Voici un élève qui dit ignorer quelle est la somme des N premiers nombres impairs. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire qu'il ne sait pas qu'elle est égale au carré de N. Il a évidemment dans l'esprit une certaine notion : à savoir celle de la somme des N premiers nombres impairs, mais il ne sait pas quelle autre notion lui faire correspondre. On voit de la sorte que quand quelqu'un dit : « J'ignore quelle est la solution de tel problème », il ne tombe pas dans la contradiction vécue qui consisterait à nier toute connaissance par un acte de connaissance. L'exemple classique de la contradiction vécue ou indirecte est l'Épiménide, le sorite du menteur. Il importe de remarquer que le réalisme classique quand il affirme l'existence de l'erreur et de l'ignorance ne tombe pas dans le sorite du menteur. On ne tombe pas dans le sorite du menteur quand on dit par un second acte de pensée que l'on s'est trompé par un premier acte de pensée. On y tombe seulement quand on prétend affirmer que l'on se trompe dans l'acte même par lequel on affirme que l'on se trompe. La formule « j'ai menti » n'est nullement contradictoire, la formule « je mens » serait contradictoire si on la prenait au sens tout à fait strict « Je mens actuellement, par l'acte même par lequel je dis que je mens ».

3°) Que de subtilités inutiles! dira le lecteur non-philosophe. Montrons immédiatement l'utilité de ces subtilités. La distinction de l'inconnaissable relatif et de l'inconnaissable absolu, de l'inconnu relatif et de l'inconnu absolu permet d'éviter à la fois les paradoxes de l'idéalisme absolu qui prétend que l'esprit humain est omniscient et ceux de l'agnosticisme universel qui prétend qu'il ne sait rien et ne peut rien savoir. La position de Kant qui pose une chose en soi dont on ne sait rien du tout et celle de

Spencer qui admet un inconnaissable absolu sont condamnées par quiconque saisit la portée de nos distinctions. En d'autres termes l'équivocité absolue du concept d'être, thèse de l'agnosticisme universel, est aussi absurde que l'univocité du concept d'être, thèse de l'idéalisme absolu; entre ces deux paradoxes il y a place pour l'analogicité de l'être, thèse du réalisme modéré.

4°) Il est impossible de nier la valeur transcendantale du concept d'être : ce concept, peut-on dire, a barre sur tout, et rien ne saurait se trouver en dehors de son extension. La disjonction entre la cause et l'effet se présente comme une division immédiate de l'être et donc comme ayant une valeur transcendantale. Tout être *existant* devra se ranger dans l'un ou l'autre de ces compartiments. Mais il est clair que les ranger tous du côté effet est absurde, il y a donc un Être qui n'est que cause. Le concept de cause nous fait ainsi passer du transcendantal au transcendant. Nous allons de l'être en général à l'Être premier. Si, du point de vue du processus logique, notre connaissance de l'Être premier dépend de notre connaissance de l'être en général, il est clair que dans la réalité il en est autrement, l'ordre de nos idées n'est pas calqué sur l'ordre des choses, il n'y a rien là qui puisse effrayer un réaliste modéré. Ceci nous avertit de la pauvreté de notre concept de l'être en général, puisé dans l'expérience de l'être fini, il ne nous renseignera pas sur le mode infini que les perfections que nous appliquons à l'Être premier possèdent en Lui, ce mode divin, en soi très positif, ne nous sera connu que négativement et relativement. La connaissance *positive* du mode infini des perfections divines nous est donc naturellement inaccessible. Il y a en Dieu pour toute intelligence finie un aspect naturellement inconnaissable. Ceci peut s'exposer plus méthodiquement par le syllogisme suivant :

Une intelligence dont le medium objectif est une créature ne peut connaître naturellement Dieu sous la raison de déité,

Or l'homme est une intelligenee dont le medium objectif est une créature,

Donc l'homme ne peut connaître naturellement Dieu sous la raison de déité.

La mineure de ce syllogisme repose sur ce que nous avons dit plus haut du caractère analogique de la notion d'être. Nous connaissons l'être en général, c'est entendu; mais encore une fois les universels n'existent pas en dehors des singuliers et donc *a fortiori* les transcendantaux, nous ne pouvons penser l'être en général que cerné par l'image d'un être singulier, et ceci suffit à nous faire voir que c'est à travers l'être *fini* que nous saisissons l'être en général.

La majeure de ce syllogisme n'a guère besoin de justification, elle est une application immédiate du principe de raison d'être (1).

Il nous faut donc conclure que la Déité, en ce qui la constitue en propre, est naturellement inconnaissable à l'homme. Le réalisme modéré réussit ainsi à limiter le pouvoir de l'intelligence, ce que Kant a tenté de faire, mais ce à quoi il n'a pu aboutir, son agnosticisme *absolu* relatif à la chose en soi étant contradictoire.

3) *Le problème de la Révélation.*

1°) Mais alors, le problème de la Révélation, que M. Baruzi se permet d'écarter avec le plus étrange dédain, ce problème est inévitable. La vie intime de Dieu, la Déité, nous est *naturellement* inconnaissable, dans sa positivité, nous venons de le voir, nous n'en avons qu'une connaissance par négation et relation. Mais nous est-elle *absolument* inconnaissable? Ce que nos facultés, avec le concours divin normal, ne peuvent atteindre, ne peut-il nous être manifesté par une initiative spéciale de Dieu? Cette initiative comporterait deux aspects: la communica-

(1) Cf. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, t. I, pp. 347-354.

tion, du côté de Dieu ou Révélation, et de notre côté une surélévation correspondante de nos facultés : la Foi. Le problème de la Révélation et le problème de la Foi apparaissent ainsi solidaires.

2°) En face de cette question, quelle attitude adoptera la raison? Nous avons vu qu'une critique précise de la connaissance nous conduisait à reconnaître en Dieu un aspect naturellement inconnaissable. Il serait évidemment contradictoire de prétendre ensuite prouver démonstrativement la possibilité de la Révélation de cet aspect surnaturel de Dieu. Si la « révélabilité » est une propriété de la Déité, celle-ci ne nous étant pas naturellement connaissable, la « révélabilité » de la Déité sera évidemment indémontrable. Aucun théologien ne prétend *démontrer* la possibilité de la Révélation des mystères strictement surnaturels. La raison pure sait que nos concepts peuvent être réunis en propositions de façon à exprimer avec une vérité analogique ce que Dieu a de commun avec l'être fini. Mais ici une question toute différente se pose : certains de nos concepts ne sont-ils pas susceptibles d'être réunis de façon que la proposition ainsi formée puisse exprimer avec une vérité analogique ce que Dieu a en propre, la Déité? La raison pure est incapable de le démontrer. Remarquons bien d'ailleurs que, dans l'hypothèse où il en serait ainsi, notre raison serait incapable de saisir directement la vérité du lien du prédicat au sujet.

3°) Mais — et c'est là que je voulais en venir — si nous ne pouvons pas prouver rationnellement la possibilité de la révélation des vérités proprement surnaturelles, de la vie intime de Dieu, encore moins nos contradicteurs peuvent-ils prouver l'impossibilité de cette révélation. N'oublions pas cette règle fondamentale de logique que les propositions négatives ne se démontrent que par les propositions affirmatives, cela découle d'ailleurs de ce que les idées négatives se pensent postérieurement aux idées positives, le non-être et l'être n'étant pas des corrélatifs

symétriques contrairement à la théorie d'Hamelin. Nous avons dit que Dieu n'était pas connaissable naturellement sous la raison de Déité, cette proposition négative s'appuyait sur la connaissance *positive* de ce que Dieu a d'analogiquement commun avec l'être fini. Sur quelle connaissance *positive* s'appuierait-on pour démontrer l'impossibilité de la Révélation de la Déité? Toute base se dérobe ici. Puisque la Déité nous est naturellement inaccessible dans sa positivité, il nous est impossible de démontrer qu'elle est révélable, mais il est encore plus impossible à nos contradicteurs de démontrer qu'elle n'est pas révélable.

4°) Cette situation de l'esprit démontrant que deux thèses contradictoires sont indémontrables peut paraître paradoxale. Elle n'est pourtant qu'une conséquence logique du réalisme : si la vérité n'est pas créée par notre intellect, mais si son fondement est indépendant de lui, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il en soit ainsi. Nous pouvons en face de deux propositions contradictoires savoir que l'une d'entre elles doit *déterminément* être vraie et nous trouver néanmoins incapables de préciser laquelle. Nous nous trouvons dans cette situation quand nous faisons une hypothèse sur la solution d'un problème : nous savons que cette hypothèse est vraie ou fausse déterminément, c'est-à-dire qu'elle ou sa contradictoire est vraie déterminément, mais pour le moment nous sommes incapables de trancher l'alternative. Ne peut-il arriver que notre incapacité à trancher l'alternative ne soit pas seulement provisoire mais définitive et que nous puissions nous rendre compte du caractère définitif de cette incapacité? Le cas semble réalisé en mathématiques. La polémique sur l'application du principe du tiers-exclu aux collections infinies s'est rallumée récemment dans les colonnes de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. M. Rolin Wavre a soutenu la thèse que l'on peut appeler pragmatiste (le pragmatisme identifiant la vérité et la vérification), M. Paul Lévy a soutenu la thèse réaliste. Générale-

ment les partisans de la thèse réaliste se bornaient à donner des exemples d'énoncés de théorèmes auxquels nul n'a pu, jusqu'ici, donner de réponse par oui ou par non. L'originalité de M. Paul Lévy a été de mettre en lumière des énoncés dont on pourrait démontrer que ni eux ni leurs contradictoires ne sont démontrables. Le cas serait identique à celui dans lequel nous nous trouvons ici. Je prie le lecteur de ne voir dans ce rapprochement qu'un *exemple* destiné à faciliter la compréhension de notre thèse sur l'indémonstrabilité de la possibilité aussi bien que de l'impossibilité de la Révélation des mystères surnaturels. Je n'entends nullement prendre position dans le débat entre M. Rolin Wavre et M. Paul Lévy. Que M. Paul Lévy ait tort ou raison, peu nous importe ici, notre thèse vaut par elle-même et ne s'appuie nullement sur la sienne.

5°) S'il en est ainsi, M. Baruzi ne peut affirmer que la métaphysique suffit. Il ne peut pas affirmer qu'au-delà de la métaphysique il n'y ait pas place pour la Révélation et pour la Foi. Il dira peut-être qu'il ne l'a pas affirmé catégoriquement. Soit, mais tout son livre est construit comme si l'hypothèse de la Révélation était absurde. Rien ne prouve et personne ne pourra jamais démontrer que la Révélation des mystères strictement surnaturels soit impossible. Il faut aller plus loin : des arguments, non pas certes démonstratifs mais probables, inclinent l'esprit à considérer comme tout à fait plausible que Dieu ait communiqué gracieusement à l'humanité les secrets de sa vie intime. Un argument très classique et très thomiste se tire du désir naturel qu'éprouve l'homme, parvenu à la connaissance rationnelle de Dieu, de voir en elle-même cette Cause première que ses facultés naturelles ne lui manifestent que sous l'aspect analogiquement commun qu'elle a avec les créatures. Loin donc de pouvoir être écarté par les dédains faciles d'une métaphysique superficielle, le problème de la Révélation s'impose comme une question de fait que seule l'histoire peut défi-

nitivement trancher. Nous n'avons pas à écrire ici une apologétique, nous avons simplement à rappeler que si la métaphysique est incapable de répondre avec certitude à la question : « Oui ou non, Dieu *peut-Il se communiquer* à l'homme? » devant l'histoire se pose la question : « Oui ou non, Dieu *s'est-Il communiqué* à l'homme? » N'oublions pas que partout c'est le fait qui nous permet de connaître la possibilité, l'acte qui nous manifeste la puissance.

6°) Sans examen, sans discussion, M. Baruzi a tranché le problème de la révélabilité des mystères strictement surnaturels dans le sens de la négative. D'un bout à l'autre de son livre, il tient pour acquis et évident que l'idée de Révélation est un anthropomorphisme grossier et vide de sens. Il adresse en conséquence à saint Jean de la Croix, et derrière lui à toute la théologie, les reproches les plus étranges. Il ne paraît pas se douter un instant que sa thèse négative ne repose même pas sur l'ombre d'une preuve. La théologie, qu'il traite d'une façon si légère, a plus de scrupules que lui en fait de méthodologie. Elle commence par exposer en détail la théorie de l'inconnaissable naturellement, c'est-à-dire du surnaturel que je viens de résumer. Elle indique ensuite les arguments de convenance, tel que celui rappelé plus haut, qui militent en faveur de la plausibilité de l'idée de Révélation. Si l'on s'en tient strictement aux preuves apodictiques, on dira que l'esprit qui aborde pour la première fois le problème *historique* de la Révélation doit se garder soigneusement du défaut si répandu parmi les historiens des religions qui ne prennent même pas la peine d'examiner si la solution d'après laquelle Dieu est intervenu dans l'histoire de l'humanité n'est pas celle à laquelle conduisent les faits. Si de plus l'on tient compte des arguments de convenance, l'on dira que l'examen de la solution constituée par l'admission de l'idée de Révélation n'est pas celui qui doit se faire en dernier. Cette équité métaphysique dans l'examen du problème historique est de la

plus haute importance. Il est évident que les données de l'histoire sont malléables, la certitude historique basée sur le témoignage humain est plus faible non seulement que la certitude déductive mais que la certitude expérimentale. Rien de plus facile que d'infléchir les faits dans les cadres d'un système philosophique accepté préalablement. Quelle tournure aurait prise le livre de M. Baruzi si, au lieu d'écarter, sans jamais en donner la moindre raison, l'hypothèse de la Révélation, il avait seulement mis sur le pied d'égalité vis-à-vis de la négation, je ne dis pas notre affirmation, je dis seulement la possibilité de notre affirmation?

7°) M. Baruzi n'a pas eu vis-à-vis des faits mystiques l'équité que commandait une épistémologie scrupuleuse. Je comprends parfaitement que, présentant une thèse en Sorbonne, il ait laissé de côté les affirmations théologiques. Mais il est possible de traiter d'une façon scientifique la psychologie des mystiques ou l'histoire des religions sans offenser les exigences de la théologie. Dans une remarquable étude : « Science empirique et psychologie religieuse », le P. Maréchal a cherché à préciser les frontières de l'étude scientifique et de l'étude théologique du mysticisme, il y a réussi dans une large mesure. Je suis fort loin d'admettre les vues philosophiques spéciales du P. Maréchal, je regrette en particulier que son vocabulaire soit trop souvent inspiré de celui de Kant, je n'en suis que plus à l'aise, ces réserves faites, pour rendre hommage à la haute valeur de son travail. Dans son très bel ouvrage : « L'étude comparée des religions », le P. Pinard de la Boullaye a repris le problème et y a projeté beaucoup de lumière. Il est significatif de voir des théologiens préoccupés de faire à la science rationnelle la place qui lui revient dans l'étude des faits religieux. On eût aimé trouver chez M. Baruzi trace d'une préoccupation symétrique vis-à-vis de la théologie.

8°) Mais puisqu'il n'a pas voulu faire sa place à la théologie, nous sommes obligés de revendiquer ses droits. La

notion d'une oraison à objet strictement surnaturel, puisé dans le donné révélé et atteint par la foi, cette notion est hors de prise des critiques aussi bien que des explications philosophiques. Nous avons traité dans la III[e] section de l'opposition de la méditation et de la contemplation, nous avons vu qu'il pouvait exister une contemplation naturelle dans son objet et plus ou moins préternaturelle dans son mode, surnaturelle *quoad modum*. Ici ce qui nous intéresse c'est la surnaturalité de l'objet contemplé, qui implique la surnaturalité intrinsèque, *ex parte causae formalis*, de l'oraison qui lui correspond. La plus humble méditation chrétienne, la plus éloignée de l'immobilité contemplative, est déjà hors des prises de l'explication philosophique, parce que c'est un acte de la foi et que la foi est le correspondant subjectif surnaturel de la Révélation d'un objet surnaturel. Il n'y a pas de démonstration rationnelle de l'objet de la Révélation, il n'y a pas davantage de psychologie rationnelle *exhaustive* de l'acte de foi qui lui correspond. Cette oraison chrétienne, essentiellement surnaturelle, peut en outre être surnaturelle dans son mode, elle sera alors doublement surnaturelle, *quoad substantiam et quoad modum*. La prétention de M. Baruzi, que le contenu de l'oraison et son mécanisme psychologique soient totalement analysables et exprimables, est irrecevable, elle est un simple corollaire de sa négation du surnaturel, c'est-à-dire de son idéalisme outrancier. Aux yeux de la raison l'énigme mystique reste entière. L'explication intégrale de l'expérience mystique sera théologique, ou ne sera pas.

Conclusion

Ayant achevé la critique des thèses de M. Baruzi, il sera peut-être encore utile de formuler quelques considérations d'ordre beaucoup plus général sur le développement de la métaphysique dont ces thèses semblent une illustra-

tion typique. Il va sans dire que ces remarques ne concernent point M. Baruzi lui-même, mais les conditions auxquelles ressortit de soi la genèse de certains systèmes.

Le point de départ en est la tendance, très fréquente chez les intellectuels, à mettre l'intelligence au-dessus de tout. Nous avons vu que dans la vie future la volonté est subordonnée à l'intelligence, mais qu'ici-bas c'est l'inverse. Un tempérament philosophique, qui se place d'emblée dans l'absolu, perd facilement de vue cette restriction. Il est déjà sur le chemin qui mène à la méconnaissance totale du point de vue religieux. Cet intellectualisme exclusif conduit facilement à l'idéalisme, à moins qu'il n'en procède déjà. L'idéalisme, en supprimant la dépendance de l'intelligence vis-à-vis de l'objet, fait sauter la dernière barrière. Le penseur qui s'y abandonne devient désormais incapable de se placer au point de vue religieux. Il ne voit plus que notre esprit a pour fin la Vérité première subsistante à laquelle il doit se subordonner. Que pèseront alors les données de la biologie qui nous montrent la misère de l'intelligence de l'homme et sa dépendance des données sensibles? Elles seront tenues pour non avenues, et l'idéaliste, au lieu de tirer des sciences une leçon d'humilité, ne verra que les erreurs matérialistes ou sensualistes dans lesquelles tombent, il faut le reconnaître, trop de savants. Méconnaissant la dépendance de l'intelligence vis-à-vis de l'objet et la nécessité du concours imaginatif, l'idéaliste ne sera pas plus favorablement disposé vis-à-vis de la motion divine, de toutes ses forces il tendra à l'écarter. Finalement, rencontrant la notion de surnaturel, il en fera table rase; ce dernier résultat est d'ailleurs acquis dès qu'on accepte le principe de l'idéalisme. L'attitude religieuse deviendra pour lui une énigme. Ce qu un enfant ou une femme du peuple comprendrait du premier coup, un intellectuel bardé d'érudition ne parviendra pas à le saisir. Un pareil résultat ne peut provenir que d'une poussée très forte de fac-

teurs d'ordre affectif. — Mais, m'objectera-t-on, vous venez de reprocher à l'école idéaliste un intellectualisme excessif! — Il n'y a là aucune contradiction. L'erreur, même celle qui consiste à exagérer le rôle de l'intelligence, n'a jamais pour cause l'intelligence, mais toujours l'affectivité, en l'espèce l'amour exagéré de l'activité intellectuelle. Le désir de savoir, la joie de connaître, l'orgueil d'avoir trouvé, ne sont pas des actes de l'intelligence mais de la volonté. Mal réglés, ces états affectifs peuvent peu à peu dérégler l'intelligence elle-même. Le sentiment intellectuel corrode l'intelligence. Tout à l'heure je disais que le point de départ d'une certaine idolâtrie métaphysique est évidemment la tendance, très fréquente chez les intellectuels, à mettre l'intelligence au-dessus de tout, j'achève mon explication en soulignant le caractère affectif et volitif de cette tendance. Saint Thomas a parfaitement résumé cette action de la volonté sur l'intelligence dans le texte que voici : « Si vero consideretur voluntas secundum « communem rationem sui objecti, quod est bonum, « intellectus autem secundum quod est quaedam res et « potentia specialis; sic sub communi ratione boni, con« tinetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et « ipsum intelligere, et objectum ejus, quod est verum, « quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et « secundum hoc voluntas est altior intellectu et potest « ipsum movere (1) », ou plus brièvement, « Voluntas « vult intellectum intelligere ». Transposons en style moderne : L'intellectualisme erroné a une psychogenèse affective.

R. Dalbiez,
Agrégé de philosophie.

(1) S. Theol., I^a Pars, q. 82, art. 4, ad 1^um.

Jean de Saint-Gilles, prédicateur

I

Biographie

On possède de nombreuses informations sur Jean de Saint-Gilles, un des religieux primitifs de l'ordre des Frères Prêcheurs. Les principales sources sont les annales de Nicolas Trevet, les *Vitae Fratrum*, l'*Histoire* de Matthieu de Paris et de Quétif-Echard. Dans les ouvrages modernes où il a pu être occasionnellement parlé de ce maître, les auteurs ont souvent confondu Jean de Saint-Gilles avec Gilles de Corbeil et Jean de Barastre.

Il importe donc d'abord de distinguer Jean de Saint-Gilles des autres personnages — et le problème est facile à élucider. Les auteurs modernes ont confondu Jean de Saint-Gilles avec des individus ayant occupé des emplois semblables. Ainsi M. Duval, dans l'*Histoire Littéraire* (1), signale une erreur de Fabricius concernant Aegidius Conbulensis et Johannes Aegidius. En réalité Gilles de Corbeil et Jean de Saint-Gilles ont été tous les deux médecins de Philippe-Auguste. La carrière du premier doit se fixer avant 1215, celle du second de 1215 à 1223, puisque Jean quitta seulement le roi à sa mort. Toujours dans l'*Histoire Littéraire*, M. Daunou, dans son article consacré à Jean de Saint-Gilles (2), confond celui-ci avec Jean de Barastre. C'est ce dernier qui céda, en 1218, un hospice aux Prêcheurs, et non Jean de Saint-Gilles (3). Cette erreur en a

(1) T. XVI, p. 507. — (2) T. XVIII, p. 444-447.

(3) Kingsford, *Dictionary of national Biography*, vol. X, p. 883, commet la même erreur.

entraîné une autre, Jean de Barastre était doyen de Saint-Quentin — continuant à confondre les deux personnages, M. Daunou appelle Jean de Saint-Gilles, Jean de Saint-Quentin (1).

Les documents que nous fournissent Nicolas Trevet, Matthieu Paris et Quétif-Echard concordent : Jean est un Anglais, né à Saint-Gilles près de Saint-Alban, vers 1180 (2). Il fit successivement ses études de médecine à Oxford, à Paris et à Montpellier. C'est dans cette dernière université qu'il acquit le grade de docteur en médecine, et occupa jusqu'en 1209 une chaire professorale (3). L'appel de Philippe-Auguste, qui désirait l'attacher à son service, interrompit son enseignement. Jean de Saint-Gilles accéda à sa demande et devint un de ses médecins : *Natione Anglus, physicus sua aetate celebris, a Philippo Augusto Francorum rege in medicum ordinarium ex Anglia accersitus est et assumptus* (4). Rendu libre par la mort du roi en 1223, il se rendit à l'Université de Montpellier (5), ensuite à celle de Paris, où il enseigna quelque temps la médecine, et, suivant les usages courants, il passa de la faculté de médecine à celle de théologie (6).

Ses contemporains nous vantent son éloquence, sa parole élégante charmait ses auditeurs : *in theologia lectorem, eleganter eruditum et erudientem* (7)... *Suavissimus quippe moralisator erat* (8).

Les renseignements que nous possédons sur Roland de

(1) Cf. *Histoire Littéraire*, t. XVIII, p. 444.

(2) Echard, *Scrip. Ord. Praed.*, t. I, p. 100. Jean de Saint-Gilles est appelé aussi Jean de Saint-Alban.

(3) Id.

(4) Id.

(5) « Philosophiam et medicinam Lutetiae primo, postmodum in Montepussulano in summo auditorum confluxu praemonstrabat. » *Antiquitates Oxoniensis Academiae.* — « Fuit in arte medicinae expertissimus, utpote qui tam Parisiis quam in Montepessulano rexerat in eadem. » D'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 188.

(6) Cf. Echard, *ibid.*

(7) Matthieu de Paris, *Hist. Major. Angl.*, éd. Luard, t. V, p. 400.

(8) D'Achery, *ibid.*

Crémone, un autre prêcheur, le titulaire de la première chaire dominicaine à l'Université de Paris, nous aident à fixer les dates de la carrière de Jean de Saint-Gilles à la faculté de théologie. C'est en 1229 que Roland de Crémone ouvre ses cours chez les Prêcheurs et enseigne sous l'autorité de maître Jean de Saint-Gilles (1) : donc en 1229 celui-ci enseignait. Il dut être bachelier sententiaire durant les années 1227, 1228, et recevoir la licence au début de 1229.

C'est un an après sa réception à la licence que se place son entrée chez les Prêcheurs. Le 22 septembre 1230, prêchant à l'occasion de la Saint-Maurice chez les religieux de Saint-Jacques, Jean de Saint-Gilles, interrompant son discours, descendit de chaire et demanda l'habit à Jourdain de Saxe, second général des Prêcheurs. Revêtu du costume religieux, il reprit son sermon interrompu : *Johannes in domo Fratrum Praedicatorum sermonem faciens ad clerum cum suavisset paupertatem voluntariam, ut verba sua exemplo confirmaret, descendendo de ambone habitum Fratrum recepit : et in eodem regressus ad clerum sermonem explevit* (2).

Nous possédons le texte de son discours (3).

Devenu Prêcheur, Jean de Saint-Gilles allait-il conserver sa chaire professorale? ses auditeurs le réclamaient, ne voulant pas se passer des enseignements de ce maître fameux (4)! Jean de Saint-Gilles conserva son école et continua son enseignement, il fut le titulaire de la seconde chaire dominicaine érigée en 1230 (5).

(1) Denifle, *Archiv. fur. litt. und Kirchengeschite*, Berlin, 1885, II, pp. 173-174.

(2) Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 100.

(3) Cf. p. [89].

(4) « Occasione habuerunt Fratres duas scholas infra septa sua, resumente eo lectiones suas post ordinis ingressum, ad importunam instantiam auditorum. » Cf. Quétif-Echard, id.

(5) P. Mandonnet, « De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris », dans la *Revue thomiste*, IV (1896), pp. 133-170. Le même auteur dans le compte rendu de l'ouvrage suivant :

Peu après, Jean dut quitter Paris pour Toulouse, où il prit la succession de Roland de Crémone, comme maître en théologie au couvent des Prêcheurs (1). Mais sa charge fut vite interrompue. La ville était remplie d'hérétiques ; les dominicains appelés à remplir les fonctions d'inquisiteurs, malmenés par la population, persécutés, durent se disperser (2).

Jean de Saint-Gilles se rendit à Oxford en 1235 (3). C'est à ce moment que se place la demande de Robert Grosseteste, évêque de Lincoln. Matthieu de Paris nous apprend que Robert désirait avoir près de lui maître Jean de Saint-Gilles, pour l'aider dans l'organisation de son diocèse, il le réclamait ainsi que Geoffroy de Clèves, à frère Alard provincial d'Angleterre. Sa prière n'ayant pas été exaucée, il la renouvela au chapitre provincial qui se tenait à York au mois de septembre 1235. Enfin il s'a-

Erhle, « S. Dominico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma Theologica del primo maestro, Rolando da Cremona », dans le *Bulletin thomiste*, I (1924), pp. 85-87, corrige l'erreur de Denifle (*Chart. Univ., Paris.*, I, p. 253) qui plaçait la seconde chaire dominicaine en 1231 ; il établit la date de cette chaire, à l'aide de la date du sermon prononcé par Jean de Saint-Gilles le jour de son entrée dans l'ordre, et qui nous est conservé dans le Ms. 338 des Nouv. Acq. lat. de la B. N. de Paris. Cf. p. [89] le texte de ce discours.

(1) Cf. Guill. Pelisso, *Chronicon*, apud Echard, I, p. 100. La venue de Fr. Laurent doit se placer au début de novembre 1235. Jean de Saint-Gilles avait dû quitter Toulouse durant l'été.

(2) Sur les dominicains persécutés à Toulouse, cf. Percin, *Monumentum conventus Tolosanis*, Toulouse, 1693.

(3) Cf. A. Wood, *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis*, Oxoniae, 1674, p. 66. D'après J. S. Brewer (*Chronimenta Franciscana*, London 1858), Jean de Saint-Gilles aurait reçu à Leigton une prébende de Robert Grosseteste, et aurait été archidiacre d'Oxford. Ceci est une erreur. Jean de Saint-Gilles prêcheur ne pouvait occuper une charge. Nous savons du reste, grâce à Matthieu de Paris, le nom du fondateur du couvent d'Oxford, qui n'est autre que la comtesse Isabelle d'Oxford : « In crastino vero purificationis beatae Mariae, dicit comtessa (Oxoniae) cujus nomen erat Isabella de Bellebec. Et sepulta est in ecclesia fratrum praedicatorum (Oxoniae) quia ejudem ecclesiae fuerat fundatrix... » Matth. de Paris, p. 654. — Peut-être Jean de Saint-Gilles a-t-il donné de ses biens avant de se faire religieux.

dressa à Jourdain de Saxe, demandant de plus l'envoi d'un frère expérimenté en droit canon et civil (1). Jean de Saint-Gilles se rendit à la demande de l'évêque, lui prêta son concours et l'assista à ses derniers moments, le 9 octobre 1253 (2).

Jean de Saint-Gilles eut à remplir de nombreuses et délicates missions. En 1242, nous le voyons à Londres auprès de Guillaume de Marsh, qu'il assiste avant son supplice.

Adam de Marsh nous apprend qu'il fut appelé à porter un jugement dans un désaccord entre le roi et l'évêque de Saint-David (3). Enfin nous le trouvons en 1258 au chevet du comte de Glovernia (4).

Jean de Saint-Gilles, religieux, continuait à la fois sa carrière de professeur et de médecin.

On ignore la date exacte de la mort de Jean; Matthieu de Paris, qui le signale fréquemment, n'en fait pas mention, or l'histoire se termine en avril 1259. Quant aux chroniques des *Vitae Fratrum*, qui furent publiées à la fin de l'année 1259, début de 1260, une seule y fait allusion. On peut donc penser que Jean de Saint-Gilles mourut vers 1259-1260.

Jean de Saint-Gilles nous laisse des ouvrages traitant à la fois de théologie et de médecine, nous nous contentons d'indiquer seulement les titres de ces œuvres (5).

Quétif-Echard mentionne (6) :

Commentaria in quatuor Sententiarum libros — De laude Sapientiae -- De productione rerum, De cognitione et de mensura angelorum, De praedestinatione et de prae-

(1) Cette demande fut accordée par l'envoi de frère Gerimus Palmer. *The Prior Preachers* dans *The Reliquary Quartelly Journal an review.*

(2) Matth. de Paris, *Historia Anglica*, éd. Luard, London, t. V (1880) p. 400-401, et *epistola Grosseteste*, éd. Luard, p. 60-62.

(3) J. S. Brewer, *Monumenta Franciscana*, London (1858), p. 342.

(4) Matth. de Paris, *ibid.*, p. 704-705.

(5) Nous nous proposons une étude prochaine sur les ouvrages de Jean de Saint-Gilles.

(6) I, p. 102.

scientia, De paradiso et inferno et de resurrectione. Homéliae et variae Scripturae morales interpretationes.

L. Thnordike (*History of magic ac experimental science*) (1) signale encore :

Experimenta (*Médecine*), Oxford-Bodley, ms. 786, f° 170.
Di Quadrante. Paris, B. N. mss. lat. 7298, 7414, 7416, 7437.
Florence II, III, 22, f^os 268-282.
II, III, 24, f^os 176-182.
Cambridge, Univ. Lib. mss. 1707, f^os 10-14.
1767, et 1276, f° 56.

En dehors de ces traités, dont l'attribution demanderait, pour être décisive, une étude spéciale, Jean de Saint-Gilles est encore l'auteur de sermons dont certains nous ont été conservés, et que nous nous proposons de faire connaître.

II

Sermons

Cinq sermons doivent être attribués à Jean de Saint-Gilles. Ils sont contenus dans le ms. 338 des Nouvelles acquisitions latines de la Bibliothèque Nationale de Paris (2).

Ce manuscrit, en parchemin, mesure $0^m 247 \times 0^m 167$. Il comprend 260 folios écrits d'une seule main d'une grosse écriture de la première moitié du XIII^e siècle. Il renferme 84 sermons. Peu d'abréviations. Les titres des sermons sont en rouge. La première lettre de chaque sermon est ornée en bleu et rouge. Reliure moderne basane. Provenance Cluni.

Les sermons portent une numérotation jusqu'au 31^e inclusivement (f° 90). Des petits blancs qui marquent l'omission d'un mot que le copiste n'a pas su lire, et quelques mauvaises lectures de noms de prédicateurs, témoignent que ce manuscrit n'est pas l'original.

(1) New York, 1923, t. II, pp. 96-97.
(2) Nous n'avons pas trouvé dans d'autres mss. trace de ces sermons.

Dans ce recueil, chaque sermon porte l'indication du jour du temps ecclésiastique ou de la fête du saint où il a été prononcé ; ce qui permet de constater que, sauf de très rares exceptions (1), ces sermons se présentent dans une suite chronologique. Les dates extrêmes, 8 septembre et 29 août, les noms des prédicateurs nommés, indiquent qu'il s'agit de sermons universitaires prononcés durant le cycle d'une année scolaire.

Lecoy de la Marche, s'appuyant sur ces indications, a fixé la date exacte de ces sermons qui s'étendent sur le cours de l'année 1230-1231 (2). De plus, un synchronisme, qui a échappé à Lecoy de la Marche, permet de fixer l'époque de cette collection. La date de six sermons peut être déterminée à raison de la façon dont ils ont été rubriqués ; on y trouve en effet indiquée simultanément la fête du saint et du temps ecclésiastique. Comme ces six sermons sont dispersés à travers toute la collection ordonnée elle-même chronologiquement, il n'y a pas de doute, comme l'avait affirmé Lecoy, que la série commence le 8 septembre 1230, et finit le 29 août 1231.

Le manuscrit renferme des sermons de maîtres et prédicateurs renommés, appartenant au monde universitaire. Tels sont : Guillaume d'Auvergne, le chancelier Philippe, Eudes de Châteauroux. Les Dominicains y sont représentés par 21 sermons, 4 appartenant au prieur de Saint-Jacques, Philippe de Verceil, un d'un doyen d'Avranches devenu prêcheur, 11 de frères anonymes, et les cinq sermons de Jean de Saint-Gilles.

Ces sermons de Jean de Saint-Gilles ont été prononcés respectivement les 22 septembre, 17 novembre, 30 décem-

(1) Ces exceptions sont au nombre de 4. Le sermon du 6 janvier (n° 31) se trouve placé avant celui du 5 janvier (n° 32) ; celui du 7 avril (n° 54) avant celui du 6 ; celui du 31 juillet (n° 74) avant celui du 27 (n° 75). Le sermon du 22 janvier (n° 41), complètement en dehors de la place qu'il devrait occuper, présente un cas exceptionnel.

(2) *La chaire française au Moyen Age*. Paris, 1886, p. 87 sq.

bre 1230, les 12 janvier et 15 juin 1231 (1). Ils se trouvent aux f^os^ 9, 43, 84, 98 et 207.

Ces cinq discours inédits ne manquent pas d'intérêt. Prononcés durant la crise scolaire de 1229-1231, ils nous renseignent sur la prédication universitaire de l'époque et sur les diverses tendances qui agitaient l'université de Paris : estime ou mépris de la science, rapport de la science et de la piété, appréciation des sciences profanes, de la philosophie. Ces sermons nous montrent la lutte entre les théologiens philosophant. Ils sont tout à fait représentatifs de la génération des théologiens de 1230, au moment où, malgré leurs efforts, Aristote pénètre de toutes parts. Tous les jeunes « lecteurs », frais émoulus de la faculté des Arts où Aristote avait triomphé, amenaient avec eux, « quando veniunt ad theologiam », les œuvres, les théories et la mentalité d'Aristote. D'où les récriminations des vieux théologiens, telles celles de Jean de Saint-Gilles.

Ces sermons nous peignent encore les mœurs des clercs, leur amour du lucre et souvent leur peu d'ardeur à l'étude. D'après Jean de Saint-Gilles, les clercs croient volontiers que forniquer ou avoir plusieurs prébendes n'est pas un péché mortel, ils veulent posséder plusieurs bénéfices afin d'avoir une grande famille, beaucoup de chevaux et de chiens (2). Ils donnent le mauvais exemple par le cumul des prébendes, le souci de leurs patrimoines, les plantations de vigne, l'acquisition d'argent et d'honneurs, ils corrompent les petits, c'est-à-dire les laïques (3). Le Christ fut studieux, mais il n'a pas voulu sacrifier son Épouse, c'est-à-dire l'Église, pour la science, montrant ainsi à ceux qui ont charge d'âmes qu'ils ne doivent point

(1) On peut fixer ces dates, grâce aux indications du temps ecclésiastique et de la fête du saint, énoncés ci-dessus. Le R. P. Mandonnet a précédemment fixé les jours où Jean de Saint-Gilles a tenu ces discours, Cf. *Bulletin thomiste*, I (1924), p. 87.

(2) f° 9.

(3) f° 207.

délaisser l'Église à cause de leurs études. La mère du Christ n'a permis à son fils que d'être trois jours dans les écoles, et le Christ ne fut maître que durant trois ans et demi, par là sont blâmés ceux qui demeurent toujours dans les universités et ne produisent aucun fruit (1).

Dieu posera cinq interrogations au jour du jugement : De quelle manière as-tu étudié? ou pour quelle fin ? Comment as-tu lu ? Comment prêches-tu ? Comment discutes-tu ? As-tu possédé le zèle? (2)

Deux discours prononcés en l'honneur de saint Martin et de saint Thomas de Cantorbéry nous dressent les portraits de ces deux évêques. Thomas est comparé pour ses qualités au gemme de l'escarbouche, dont les propriétés sont de rougir, de jeter des flammes, de conférer à l'eau une vertu salutaire (3).

Jean de Saint-Gilles, religieux, exhorte ses auditeurs à l'imiter. Ceux qui ne veulent pas porter le joug du Seigneur, qui est doux, porteront celui du monde, qui est lourd. Les clercs s'éloignent de la raison en voulant prouver par la raison le contraire de la raison. Ainsi lorsque la raison leur dit qu'il est bon d'être en religion et de porter le joug du Christ, ils répondent : « *Bona est libertas* », ainsi ils entendent le diable qui leur dit : « Ne sois pas sous le joug. » De même la raison déclare : « Il est bon de porter le joug du Seigneur dès sa jeunesse. » Mais le diable répond qu'il y a du temps avant de devenir vieux, et, le prouvant par des raisonnements et des exemples, il en trompe beaucoup (4).

Jean de Saint-Gilles donne une belle définition de la vie monastique. Selon lui elle consiste à louer Dieu, à le contempler, à s'adonner à la prière (5)..

(1) f° 98.
(2) id.
(3) f° 84.
(4) f° 9.
(5) f° 43.

Suivant les procédés employés par les prédicateurs, Jean de Saint-Gilles se réfère fréquemment à l'Écriture sainte. Il cite rarement les Pères de l'Église, nous ne trouvons nommés que deux fois saint Augustin, deux fois saint Grégoire, et trois fois saint Jean Chrysostome. Bède est cité une fois ainsi que Boèce. Aucune citation d'auteur profane, Jean de Saint-Gilles est avant tout un théologien.

M.-M. Davy.

F° 9r° — Sermo magistri Johannis de Sancto Aegidio, fratris Sancti Jacobi, dominica in festo beati Mauricii et sociorum ejus

In Job, « Numquid est numerus militum ejus, et super quem non surget (*a*) lumen illius? (1) » Unde Dominus discipulis suis in Evangelio : « Ponite, vos, in cordibus vestris, sermones istos (2). » Quasi dicat : alii non ponunt. Sic et ego dico vobis scholaribus : ⌊*f° 9 v°*⌋ « Ponite, vos, in cordibus vestris non in quaternis sermones istos. » Sed multi veniunt ad sermonem qui sunt sicut montes Gelboe, qui interpretatur decursus ; habent enim corda elevata per superbiam — isti non possunt ponere, nec recipere in cordibus suis, verbum. Maledicuntur enim a David dicente : « Montes Gelboe, nec ros nec pluvia veniat super vos (3). » Scilicet, ros gratiae, et pluvia doctrinae, et recto ordine precedit ros pluviam, prius enim gratia quam doctrina. Rogetis ergo ut rorem gratiae, et pluviam doctrinae mihi dignetur Deus infundere.

Dicit ergo, « Numquid est numerus etc. » In verbo isto

(1) Job, xxv, 3. — (2) Luc, ix, 44. — (3) II Reg., i, 21.

(*a*) Ms. fulget.

duae sunt partes : primam de martyribus prosequamur. Secunda autem pars, est de nobis. Dicit ergo : « Numquid etc. » Sicut quod dives rex multos habet milites ; sic et rex noster, qui magnus est. Unde *Malach.* : « Magnus rex Dominus (1) » et sicut princeps suos milites vult honorare, sic et Deus noster. *Psalmus* : « Nimis honorati sunt amici tui, Deus (2) » et quod multos habeat Dominus milites patet, quia dicit *Psalmus* : « Dinumerabo eos, et super arenam multiplicabuntur (3). » Multos itaque habet amicos et etiam multos ad se revocavit. Unde mirabile fuit quod nullus de legione illa martyrum, in qua erant sex millia sexaginta sex, fugit propter mortem. Non ita firmi sumus in fide. Credo enim quod aliquis vestrum, in casu consimili, mortem evitaret. De illis martyribus dicit *Isaias* : « Dominus praecepit militiae belli etc. (4) » et valde est mirabile quomodo Ægyptus tales habuerit milites, quia licet essent laïci, tamen certatim ad martyrium propter Dominum properabunt ; ex ipsis, itaque, potest perpendi quales tunc erant clerici et religiosi. Unde tunc vere poterat dici quod Ecclesia militabat, et recte « militans » poterat nuncupari. Unde de illis dicit *Isaias* : « Numerabo vos in gladio et omnes in caede corruetis (5). » Prius enim decimati sunt in gladio, postea omnes pariter [*f° 10 r°*] interfecti, et certabant ad invicem, quia quilibet eorum prior volebat subire martyrium. Unde in *Judicum* : « Zabulon et Nephtalim minores illius (*a*) tribus obtulerunt se morti in regione Merome (6). » Isti, qui sic parati erant mori pro Domino, bene servabant regulam militarem, utinam sic et nos clericalem ! Hanc regulam militarem scripserat eis Johannes baptista : « Oportet militem esse audacem et strenuum, non fugitivum », sed sicut Jonas quando dixit ei Dominus : « Vade praedica (7) »,

(1) Malach., I, 14. — (2) Ps. CXXXVIII, 17. — (3) Ps. CXXXVIII, 18. — (4) Isaïe, XIII, 14. — (5) Isaïe, LXV, 12. — (6) Judic., V, 18. — (7) Jonas, I, 2.

(*a*) Ms. *ille*.

fugit ad mare, sic clerici qui habent talentum absconduntque illud, et ad mare, id est, ad mundum, fugiunt, nolentes praedicare. Item oportet ut miles sit fortis, sed multi, antequam velint esse Christi milites, expectant usque ad senectutem. *Apostolus* : « Fortes facti sunt in bello (1). » Supradicti vero martyres arma sua projecerunt, juxta illud *Apostoli* : « Arma militiae notrae non sunt carnalia (2) » et *Johannes Baptistae dicit in VII l. II* : « Neminem concutiatis (3). » Neminem conturbetis; *ad Galatas* : « Qui vos conturbat portabit judicium quicumque est ille (4). » Sequitur : « Neque calumniam facietis (5). » *Osee* : « Calumniam patiens est Ephraïm (6) », et hoc quia coepit abire post sordes; sic clerici post praebendas et hujusmodi. Item sequitur : « Contenti estote stipendiis vestris (7). » Sed multi ex vobis, licet dicant contentos se esse, tamen quatuor aequas vel quinque volunt habere, nec sic debet esse. Sed in caelo debent esse stipendia nostra. Unde *Jacobus*, ultimo : « Sufferentiam Job audivistis et finem Domini vidistis (8). »

Primum, scilicet, sufferantiam Job recipiunt clerici, quia Job hic recipit duplicia; finem autem Domini videre nolunt : finis enim Domini crux est et mors.

Dicit ergo : « Numquid est numerus etc. » Mali non sunt digni numero. Unde de illo : « Qui se jungit fornicariis (dicitur in Numeris) tolletur de numero anima ejus (9). » Si sic est, cum multi eis se jungant, pauli numerabuntur. Et cum numerositas martyrum [*f° 10 v°*] id est testium (martyrum, enim testis interpretatur), sit odio interfecta, credendum est eis, cum dicat Dominus in *Evangelio* : « In ore duorum vel trium testium stet omne verbum (10). » Multo magis ergo tot testibus est credendum, quod « Per tribulationes multas oportet nos intrare in regnum caelorum (11). » Sicut dicit *Apostolus*. Item isti testes jam sunt

(1) Hebr., XI, 14. — (2) II Cor., X, 4. — (3) Luc, III, 14. — (4) Galat., V, 10. — (5) Luc, III, 14. — (6) Osee, V, 11. — (7) Luc, III, 14. — (8) Jacob, V, 11. — (9) Eccli., XIX, 3. — (10) Matthieu, XVIII, 16. — (11) Act., XIV, 21.

in caelo. *Psalmus* : « Testis in caelo fidelis (1). » Quare eis est credendum.

Sequitur « Super quem non surget lumen illius (2) ». Quasi dicat super omnes surget, et ita nullus potest se excusare. Est autem lumen gratiae, lumen rationis et item intentionis et item fidei. De primo lumine, nullus se potest excusare, nisi per eum steterit. *Apostolus* : « Videntes ne quid desit gratiae Dei (3). » Facit enim solem suum oriri super bonos et malos, justos et injustos (4). » Sed aliquando dicit caecus, lucente sole : « Sol non lucet », imponens soli suae caecitatis vitium. Sic dicunt illi qui sunt per peccatum excaecati, de quibus Job : « Ipsi fuerunt rebelles lumini (5). » Accensa etenim candela gratiae, statim exsufflat diabolus et sic multos excaecat. Item de secundo lumine, scilicet, rationis, nullus potest se excusare, sed modo abutuntur clerici ratione, volentes probare per rationem contrarium rationi : cum enim dicat eis ratio quod bonum est esse in religione, et jugum oboedientiae sustinere, dicunt e contrario : « Bona est libertas », et ita consentiunt diabolo dicenti eis : « Noli esse sub jugo », et ita sunt. Belial interpretatur sine jugo. Sed qui nolunt portare jugum Domini, quod est suave, portabunt jugum mundi, quod est grave. Avaritia enim praecipit homini congregare divitias, quae cum maximo labore acquiruntur. Luxuria praecipit ei ut vigilet, et se in actu luxuriae enervet, et sic de aliis vitiis. Istud autem est grave et tamen libenter portant tale jugum. Item ratio dicit : « Bonum est portare jugum Domini ab adolescentia (6). » Hoc contra dicit diabolus, quod non est istud [*f° 11 r°*] tam cito quousque senuerit, et probat hoc per inductiones, et exempla aliorum, et sic decipit multos contra quos dicit *Job* : « Cunctis diebus, quibus nunc milito, expecto donec veniat immutatio mea (7). » Mirum

(1) Ps. LXXXVIII, 38. — (2) Job, IV, 3. — (3) Hebr., XII, 15. — (4) Matth., V, 15. — (5) XXIV, 13. — (6) Thren., III, 27. — (7) Job, XXIV, 14.

est itaque quod tamdiu expectant homines. Unde dixit quidam sanctus : « Stultum est expectare descendere de domo usquoque decidat mundus : iste domus est ruinosa (1). » Unde stultum est cogitare de scala quando jam cadit domus.

Sic cogitat homo, quando infirmus est, ad mortem. Unde tales arguuntur in Evangelio hodierno cum dicitur : « Cum appropinquaret Jesus portas civitatis, ecce mortuus afferebatur filius unicus matris suae etc. », et dixit : « Adolescens, tibi dico, surge! (2) » Porta civitatis est exitus mortis, per quam omnes exibunt, sed pauci exitum istum expectant. Arcta est enim via quae ducit ad vitam. Unde dicit Dominus : « Contendite intrare per angustam portam (3). » Per hanc portam non intrant illi qui sunt onerati, habendo multas praebendas aut dignitates. Ille autem qui efferebatur mortuus non erat senex, sed adolescens ; sed clerici expectant usque ad senectutem. Mater adolescentis erat vidua. Per hoc significatur conscientia, quae, si non regatur lege, sed voluntate propria, recte vidua dicitur, regimen proprium sibi quaerens. Unde *Gregorius* : « Pessimum eligit judicem, qui eligit seipsum (4). » Filius ejus est affectus, qui, aliquando bonus est, scilicet, quando homo bonum concipit propositum, sed quando conceptum non parturit, tunc mortuus effertur filius, id est affectus. Hunc tamen affectum quandoque resuscitat Dominus, motus ad lacrimas viduae, scilicet, Ecclesiae, sed iterato interficit eum diabolus. Item ratio dicit nobis : Esto pauper! nam dicit *Matheus*, v : « Beati pauperes spiritu (5). » Nos autem haec contra disputamus dicentes : Nonne Job et David, et multi alii, divites fuerunt, et tamen salvati sunt. Contra quos dicit *Johannes Chrysostomus* : [*f° 11 v°*] « Qui habet divitias habet multo funes circumligatos (6) », et sic de facili potest a diabolo detineri. *Isaias* : « Vos qui trahitis

(1) Ezec., XXXIII, 24. — (2) Luc, VII, 12, 14. — (3) Luc, XIII, 24. — (4) Grégoire. — (5) Matth., V, 23. — (6) S. Jean Chrysostome.

iniquitatem in funiculis (1) », et propter hoc stultus fuit diabolus, quando abstulit Job funes suos, scilicet, divitias. Unde dicit *Johannes Chrysostomus* : « Si enim Job philosophatus est in divitiis, multo magis in paupertate (2). » Non est itaque tutum habere istos funes. Sic ergo dat Dominus lumen rationis. Iterum dat Dominus lumen bone intentionis. Unde in *Evangelio* : « Lucerna corporis tui est oculus tuus (3). » Sed hanc nititur diabolus extinguere. Vide ergo ne lumen, quod in te est, tenebrae sint. Item dat Dominus lumen fidei ; fulget enim super omnes Christianos. Sed multi sunt qui nolunt ut fides in eis appareat, contra quos dicit Dominus in *Evangelio* : « Nemo accendit lucernam et ponit eam sub modio, sed super candelabrum (4). » Et in *Jacob II* : « Ostende mihi fidem tuam, sine operibus (5). » Quasi dicat « non potes », super quem ⟨ergo⟩ non surget lumen illius ? (6) » Quasi dicat : super omnes surget, sicut probatum est. Hanc fidem bene habuerunt supradicti martyres, qui certantes (*a*) currebant ad mortem et ad martyrium. Quam si nos haberemus, sicut credo, omnes ad religionem, sicut ad martyrium, curremus. « Super quem ergo (7), etc. » *Proverbiis* : « Usquequo piger dormis ? (8) » « Istud lumen illuminat omnem hominem venientem (9). »

Non dicit caecum, aut dormientem, aut pigrum et hujus modi, sed venientem. Unde *Gregorius* : « Velle aliquid, jam morte ire est (10). » Nolite igitur esse rebelles lumini, sicut iste miserabilis sacerdos, cujus oculi caligaverant, nec poterat videre lucernam donec extingueretur, sed sicut dicit *Johannes* : « Dum lucem habetis, credite in lucem ut filii lucis sitis (11). »

(1) Isaïe, v, 8. — (2) S. Jean Chrysostome. — (3) Matth., vi, 22. — (4) Luc, xi, 33. — (5) Jacob, ii, 18. — (6) Job, xxv, 3. — (7) Id. — (8) Prov., vi, 9. — (9) Jean, i, 9. — (10) Grégoire. — (11) Jean, xii, 36.

(*a*) Ms. *certanti*.

F° 43. — Sermo fratris Johannis de Sancto Ægidio dominica post festum beati Martini

In *Ecclesiastico* : « Vita operarii sufficientis sibi indulcabitur et in ea invenies thesaurum (1). » *Ad Colossenses* : « Non cessamus orantes et postulantes (2) » « ut impleamini agnitione voluntatis Dei » et quia non est plena anima quando plenus est intellectus nisi ad affectus impleatur; ideo rogetis dominum ut agnitione voluntatis ejus implicamur. Dicit ergo : « Vita operarii, etc. (3) » Qualiter conveniant beato Martino verba ista, videamus. Vita triplex accipitur, scilicet qualiter vixit, et haec vita valde dulcis est. Item alia vita est beati Martini dulcior praedicta, scilicet, Christus. Dicebat enim cum *apostolo* : « Vita mihi Christus est et iterum vivo ego, jam non ego (4). » Sic nos deberemus dicere, ut beatum Martinum imitando in fide viveremus. Sicut dicit *Abacuc* : « Justus ex fide vivit, etc. (5) », sed necesse est ut viva sit fides non mortua, quia fides sine operibus mortua est, sicut dicit *Jacobus* : « Mortuum autem (6) » non vivificat ideo studere debemus ut fides in nobis vigeat sicut et in beato Martino in quo tanta apparuit fides quod etiam mortuus corporaliter vitam suscitavit.

Item tertia vita est modus vivendi, qui quadruplex fuit in beato Martino, scilicet militaris, scholaris, monachalis et pontificalis. Militavit, si quidem, carens vitio militari, scilicet superbia, quod patuit quando, se nimis humilians, servienti suo, eum discalceando, servivit. Item, militarem deponens habitum, voluit habere habitum regularem, quod est circa clericos qui ad populum semper pati inveniuntur. Item ex militia imperatoris factus est miles Christi; nos vere clerici e contrario, et ob hoc

(1) Eccli., XL, 18. — (2) Colos., I, 9. — (3) Eccli., XL, 18. — (4) Galat., II, 20. — (5) Habac., II, 4. — (6) Jac., II, 17.

frequenter, uniuntur Christiani qui significantur per Josue, quia Moyses per quem clerici designantur non levat [*f° 43 v°*] manus suas ad coelum sed eas ad terram, id est ad terrena inclinat. Item statum scholarem habuit dupliciter, primo quia fuit catechumenus, id est instructus, et didicit facere elemosynas, quia in hieme medietatem pallii sui pauperi erogavit, hoc est lectio catechumenorum *ad Galatas* : « Communicet is qui catechizatur (*a*) ei qui se catechizat in omnibus bonis, et propter hoc vidit dominum indutum pallio suo (1) », quod multum deberet movere audientes, si enim magnum fuit dare pellem pecorum vel lanam, multo magis magnum est dare propriam pellem pro domino, et multo amplius, dare animam. Item secundo fuit scholaris : didicit enim a beato Hilario qualiter posset respondere hereticis et eos convertere, et qualiter facienda est misericordia et justitia, et quomodo se debebat habere in fide. Audierat enim illud *apostoli* : « Terra super se venientem bibens (*b*) imbrem etc. (2) », quae autem reproba est, ei ideo didicit solummodo illud de quo oportet in die judicii reddere rationem. Nos autem scire volumus quomodo mundus factus est et sol; et ea (*c*) quae ad rem non pertinent et de iis quorum nos oportet reddere rationem non curemus. Item tertia vita ejus fuit monastica : volebat etenim contemplationi vacare. Item quarta fuit pontificalis. Itaque beatus Martinus quatuor habuit status, quorum quilibet proprium suum opus habuit. In statu enim militari, pugnavit contra haereticos et Aryanos et daemones. *Apostolus* : « Sic pugno, non quasi in incertum (3). » Similiter et clerici multas habent pugnas, sed verborum, cum maxime ad pugnandum contra haereticos tument (*d*), quorum pugnam renuentes, in derisionem eorum se libenter armant armatura Dei, ut luxurientur et manducent.

(1) Galat., VI, 6. — (2) Hebr., VI, 7. — (3) I Cor., IX, 26.

(*a*) Ms. *cathezizatur*; (*b*) Ms. *biberis*; (*c*) Ms. *hujus*; (*d*) Ms. *tumentur*.

Secunda vita habet opus suum : scholares enim non debent esse otiosi. [*f° 44*] Immo in libris Sacrae Scripturae debent studere, finem suum considerantes in eisdem et maxime studere deberent in libro conscientiae, in quo, coram Deo et omnibus sanctis et universo populo, legemus in judicio. Unde providendum esset nobis ut, modis dissolvendo remorsus, resigna conscientiae nullo modo legere timeamus. Item tertia vita, scilicet monastica, suum habet opus, scilicet laudare Deum et contemplari, et semper orationi vacare.

Unde de beato Martino legitur : « Oculis ac manibus in coelum semper intentus invictum ab oratione spiritum non relaxabat (1) », et propter hoc dicit *apostolus* : « Sine intermissione orate (2). » Quarta vita, scilicet pontificalis, suum habet opus, scilicet praedicare. Unde dicit *apostolus* praelatis : « Opus fac evangelistae (3) », et propter hoc de beato Martino dicitur : « Infatigabilis verbi Dei seminator (4) ». Ad exemplum, igitur, illius, debemus operari, sed sunt multi qui hic et alibi semen verbi Dei accipiunt, sed acceptum aliquando perdunt, et ideo non possunt illud seminare, et tales non tantum rei sunt seminis perditi, sed et fructus et multitudinis ejusdem. Sequitur sufficientis (*a*) sibi. « Quatuor modis sufficit (*b*) sibi beatus Martinus, primo quod diuturnitatem vitae. Unde potuit dicere cum *Apostolo* : « Cupio dissolvi et esse cum Christo (5). » Iterum dixit : « Jam satis est quod usque certavi (6). » Sic dixit Elias : « Sufficit mihi, Domine, tolle animam meam (7). » Item sic dixit Tobias : « Fac inesse misericordiam, et praecipe in pace recipi spiritum meum (8). » Nos autem possumus dicere : Jam parum est quod hoc usque certavi. Unde *apostolus* : « Nundum

(1) Antienne des vêpres de saint Martin tirée d'une lettre de Sulpice Sévère à Bassula. — (2) I Thes., v, 17. — (3) II Tim., iv, 5. — (4) Actes S.S. — (5) Philip., i, 23. — (6) Id. — (7) III Reg., xix, 4. — (8) Tobiae, iii, 6.

(*a*) Ms. *sufficitatis*; (*b*) Ms. *sufficere*.

usque ad sanguinem restitistis (1) », et ideo quia non sumus sufficientes in spe. Volumus dissolvi et propter hoc dicit Cisester (2) : « Causa manendi in terra est, quia species non habemus de aeternis (3) », et hoc mirum est [*f° 44 v°*] quia si episcopus nobis promitteret praebendam quam promittit nobis Dominus festinare volumus, cum tamen dicat *apostolus* : « Festinemus ingredi in illam requiem etc. » Hoc autem ideo contemnimus quia sumus infideles. Si enim fideles essemus, fides in nobis generaret spem, spes autem caritatem. Sed non speramus et ideo sumus infideles quia si fideliter crederemus statim contemneremus temporalia coelestibus adhaerentes quae in speculo et in aenigmate nobis ostenduntur ut credentes majus meritum habeamus, sed diabolus timens ne videamus aes candens ponit nobis ante oculos sicut urso consuetum est facere et propter hoc spernimus coelestia temporalibus adhaerentes. Item sufficiens fuit scilicet beatus Martinus pro responsione sui ipsius et suorum, unde *apostolus* : « Mundus ego sum a sanguine omnium vestrum etc. (4) », et ob hoc distinxit fama idolorum beatus Martinus, scilicet praestabilia et usurarios et hujus modi opponendo pro Ecclesia collum suum ferienti. Item sufficiens fuit sibi in sua paupertate. *Proverbiis* : « Melior est pauper sufficiens sibi quam gloriosus in divitiis suis (5). » Item suffecit sibi quia sciebat se habere copiam bonorum operum, scilicet nitorem conscientiae quem non habent fatuae virgines et ideo fuerunt exclusae et propter hoc dicit : « indulcabitur etc. » Sed in futuro non est enim sanctus qui in vita hanc amaritudinem non habeat, scilicet culpae aut poenae. Prima amaritudo culpae est. *Exo.* : « Ad amaritudinem perducebant vitam eorum in luto et latere... sed haec amaritudo indulcata est eis in aquas Mara (6) », scilicet per crucem Domini.

(1) Heb., XII, 4. — (2) *Cisester* pour *Cirensester* signifie Alexandre Nequam, abbé de Cirensester, auteur d'un *De naturis rerum*, éd. Th. Wright (Rolls Series, London, 1863). — (3) Alexandre Nequam (ou Neckam). — (4) Actes, XX, 6. — (5) Prov., XII, 9. — (6) Exo., I, 14, et XVI, 23.

Secunda amaritudo est poenae, sed dicit quis : quid prodest Deo si me affligo? Cui respondeo quod nihil sed affligenti se prodest. De praedictis [*f° 45 r°*] dicit *Chrysostome* : « Nullus malus omnino malus, nullus bonus est omnino bonus, quia nemo bonus nisi solus Deus. » Indulcabitur, si quidem amaritudo poenae, quod patet in Evangelio ubi dicit Abraham (1) : « Fili, recordare quia recipisti in vita tua bona », et Lazarus similiter : « mala : nunc vero hic laetatur, tu tamen cruciaris (2). » Unde non est mirum si malis dantur bona temporalia, bonis autem mala, quia vita ista indulcabitur si laetanter et patienter sustinuerimus tribulationes dentes. Inundationes maris quasi lac surgent. Aliter non habebimus thesauros absconditos et propter hoc dicit quod sequitur : « in ea invenies thesaurum (3). » In vita enim beati Martini quatuor thesauri inventi sunt secundum quatuor status supra dictos quia in statu militari habuit armaturam Dei, scilicet loricam justitiae, scutum fidei et galeam salutis et gladium spiritus, quod est verbum Dei sicut dicit *apostolus* : « Si haec arma habebimus (*a*) nulli tentationi succumbentes, erimus milities Christi (4). » Item in statu scholari habuit disciplinae thesauros ecclesiasticos. In thesauris sapientiae significatio disciplinae. Thesauri autem clericorum sunt libri et non thesauri sapientiae quam contemnunt. Item in statu monachali suum thesaurum habuit, scilicet consolationes coelestes : hic est thesaurus incomparabilis. Item in statu pontificali suum thesaurum habuit, scilicet animas fideles : hic est thesaurus beati Laurentii.

(*A suivre*)

(1) Luc, XVI, 15. — (2) Id. — (3) Eccli., XL, 18. — (4) II Cor., X, 4.

(*a*) Ms. *habuimus*.

BIBLIOGRAPHIE

La structure de l'âme et l'expérience mystique, par le P. Gardeil, O.P. Gabalda, Paris, 2 vol. in-12, 1927.

Cet ouvrage écrit surtout pour les théologiens est le fruit de longues années de travail, d'une étude approfondie des œuvres de saint Augustin et de saint Thomas. L'auteur y traite longuement dans le premier volume, où abondent les pages originales et suggestives, de la partie supérieure de l'âme (*mens*) et de la puissance obédientielle, ou de sa capacité à être élevée à la vie surnaturelle de la grâce. Ces pages excellentes sur la puissance obédientielle nous font pénétrer dans les doctrines les plus profondes de saint Augustin et de saint Thomas sur la nature et sur la grâce.

Le second volume, sur lequel il convient ici d'insister davantage, traite de l'habitation de la sainte Trinité dans les âmes justes et de la connaissance mystique.

Sur le premier point le P. Gardeil examine longuement l'opinion de Vasquez, celle toute contraire de Suarez et expose ensuite celle de Jean de Saint-Thomas où il trouve la vraie pensée de saint Thomas lui-même. — Vasquez tient que la présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes *de soi n'est pas réelle*, mais seulement idéale et affective, comme celle d'une personne aimée mais réellement distante. — Suarez dit : Cette présence spéciale est *de soi* tellement *réelle*, qu'elle est séparable de la présence générale d'immensité par laquelle Dieu est réellement en toutes choses qu'il conserve dans l'existence. — Selon Jean de Saint-Thomas, la vraie pensée du Docteur angélique est que la présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes est *de soi*, non pas seulement idéale et affective, mais *réelle* et distincte de la présence générale d'immensité, mais qu'elle n'en est *pas séparable*. La charité, selon lui, constitue bien une union affective avec Dieu et nous fait désirer l'union *réelle*, mais celle-ci n'existerait pas si Dieu n'était pas réellement présent en nous comme *cause* conservatrice de notre existence et de la grâce (1).

(1) Si quelques thomistes comme les Carmes de Salamanque parais-

Le P. Gardeil montre le bien fondé de cette conception ; il insiste sur ce point que, selon saint Thomas, la présence spéciale de la sainte Trinité dans le juste est *de soi réelle*, car elle est en lui comme un *objet quasi expérimentalement connaissable* ; le juste en effet, par le don de sagesse, *peut* la connaître d'une « *connaissance quasi expérimentale* (1) », c'est-à-dire comme un *objet non pas distant*, mais *réellement présent* que l'âme possède et dont elle peut jouir. C'est ce que n'a pas vu Vasquez, et ce qu'avait pourtant dit saint Thomas, Iª, q. 43, a. 3, et I dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3.

*
* *

Le P. Gardeil étudie ensuite ce qu'est cette « connaissance quasi expérimentale de Dieu ». Il insiste (II, p. 245) à bon droit sur ce point qu'elle n'implique aucun raisonnement ; ce qui est généralement admis, car elle procède du don de sagesse supérieur à toute inférence.

Mais du fait qu'elle n'implique pas d'inférence, le P. Gardeil tend à en faire une connaissance proprement immédiate (t. I, p. XVI sqq., et t. II, p. 245 sqq.). — Il convient, croyons-nous, de noter plusieurs degrés dans le caractère immédiat de la connaissance intellectuelle expérimentale. — Quand je vois de mes yeux la couleur d'un visage animé, mon intelligence saisit aussitôt, sans raisonnement, qu'il est vivant (*sensibile per accidens*), mais elle ne le saisit ainsi que par l'intermédiaire de la sensation. — L'âme elle-même se connaît expérimentalement, mais par ses actes. — L'ange se connaît expérimentalement, mais encore a-t-il besoin pour cela de s'exprimer dans un verbe mental et par lui il est à l'image de la Trinité (2). Seule, parmi les connaissances intellectuelles,

sent, dans l'étude de ce mystère, suivre plutôt par endroit l'opinion de Suarez, ils finissent par parler comme Jean de Saint-Thomas, lorsqu'ils remarquent : si par impossible Dieu n'était pas déjà réellement présent dans le juste comme cause conservatrice de son être naturel, il le deviendrait comme *cause de la grâce et de la charité* et comme *objet quasi expérimentalement connaissable et aimé par-dessus tout* (Cf. *Salmenticenses*, in Iª^{m}, q. 43, a. 3, dubio V°, n^{os} 96, 99.

(1) Cf. Saint Thomas, I dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3.

(2) L'ange en effet n'est pas son intellection, *non est suum intelligere, nec proinde suum intelligi* ; Cf. saint Thomas, *Contra Gentes*, l. IV, c. XI, § 1 et 4.

la vision béatifique est absolument immédiate et c'est pourquoi elle seule atteint Dieu non seulement dans sa vie intime, *in se* (comme la foi) mais *sicuti est*, TEL *qu'il est en cette vie intime*, et comme tel aucune idée infuse ni aucun effet créé ne pourrait nous le manifester (I^a, q. 12, a. 2).

Saint Thomas nous dit que Dieu présent dans le juste, en cette vie est connaissable *non sicuti est*, mais par *l'effet d'amour filial* qu'il produit en nous (1), et c'est à dessein qu'il appelle cette connaissance *quasi* expérimentale.

Le P. Gardeil glisse un peu sur ce *quasi* (t. I, p. XVII; t. II, p. 245 sq.). Il ne doit pas passer inaperçu, croyons-nous, pour deux raisons : parce que Dieu n'est objet de cette expérience que par *l'effet d'amour filial* qu'il suscite en nous, et en outre le juste ne peut, sans révélation spéciale, discerner, avec une certitude absolue, cet *effet surnaturel* d'amour filial d'un *élan naturel* du cœur qui lui ressemble; c'est pourquoi il ne peut avoir la certitude absolue d'être en état de grâce.

Il y a pourtant là une connaissance quasi expérimentale, dont parle souvent l'Écriture (2), connaissance qui devient plus intime et plus pénétrante au fur et à mesure que l'âme se purifie par le progrès de la charité, des autres vertus infuses et des dons du Saint-Esprit qui l'accompagnent.

***

Le point sur lequel nous voulons insister avec le P. Gardeil est celui-ci que l'habitation de la sainte Trinité dans les justes ne se conçoit pas, selon saint Thomas, sans que le juste *puisse* avoir une « connaissance quasi expérimentale » de Dieu présent en lui. C'est là une grande confirmation de la doctrine que nous soutenons ici depuis plusieurs années et que nous regardons comme traditionnelle : la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté, cf. *op. cit.*, II, p. 368 :

(1) SAINT THOMAS in Ep. ad Rom., VIII, 16 : « *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro* (quod sumus filii Dei) per effectum amoris filialis, quem in nobis facit. » Item II^a II^{ae}, q. 97, a. 2, ad 3; de Veritate, q. 26, a. 3, ad 18; II^a II^{ae}, q. 45, a. 2.

(2) Rom., VIII, 16 : « Le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » — Apoc., II, 17 : « A celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée... que personne ne connaît si ce n'est celui qui la reçoit. » — Cf. saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 112, a. 5.

« La connaissance mystique, épanouissement suprême, mais normal de l'état de grâce. » Item, p. 89.

Si en effet l'habitation de la sainte Trinité en *tous* les justes ne s'explique, comme le montre saint Thomas, qu'en tant que Dieu *peut* être pour le juste objet de connaissance quasi expérimentale et d'amour, que s'ensuit-il ? — Cette connaissance quasi expérimentale procédant de *la foi éclairée* par les dons d'intelligence et de sagesse (*op. cit.*, II, p. 173...), dons qui sont connexes avec la charité et se développent avec elle, il suit que cette connaissance grandit toujours normalement avec le progrès de la charité, soit sous une forme nettement contemplative comme chez un saint Jean de la Croix, soit sous une forme plus directement orientée vers l'action, comme chez un saint Vincent de Paul. C'est pourquoi la contemplation infuse, où s'épanouit cette quasi-expérience, commence, selon l'auteur de la *Nuit obscure*, l. I, ch. 14, avec la voie illuminative et se développe pleinement, après les douloureuses purifications passives, dans la voie unitive. L'ouvrage du P. Gardeil montre par les principes mêmes le bien fondé de cet enseignement.

C'est dire quelle est à nos yeux sa valeur, surtout si l'on dégage les points capitaux que nous avons signalés, de telle ou telle opinion particulière de l'auteur qui prête à discussion entre thomistes. Depuis l'excellent ouvrage du P. Frojet, l'*Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, ouvrage que le P. Gardeil corrige légèrement et complète, en montrant la supériorité de l'interprétation de Jean de Saint-Thomas sur celle de Suarez, le présent travail est, croyons-nous, l'étude la plus approfondie qui ait paru sur ce grand mystère de notre foi, qui est comme le fondement de toute la spiritualité chrétienne.

C'est là que tout a commencé, sans que nous en ayons eu conscience, et c'est là que tout aboutit. L'influence du Saint-Esprit sur « le fond de l'âme », comme disent les mystiques, précède en effet, sans que nous y prenions garde, celle qu'il exerce plus manifestement « sur les facultés », et finalement l'âme tout à fait purifiée la ressent au plus intime d'elle-même, lorsqu'elle a fini par entrer dans ce sanctuaire où Dieu habite et opère dès l'instant de la justification ou de la conversion.

Rome. Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O.P.

Sur les principes généraux de la spiritualité

J. Bittremieux : *De pulchritudine effectu gratiae sanctificantis.* (Ephemer. Lovaniens., juillet 1928, p. 426-436.)

Ehrard : *La prière.* Traité scientifique et ascétique. (Avignon, Aubanel, 1927. In-8, 256 p.)

A. Gonzalez : *La direccion espiritual.* (Salamanca, Fides, 1928. In-8, 186 p.).

J. Muncunill, S. J. : *Tractatus de gratia Christi.* (Barcinone, 1927. In-8, xvi-629 p.)

E. Ranwez : *Péché véniel et imperfection.* (Ephem. theol., Lovan., 1928, p. 32-48.)

R. Garrigou-Lagrange : *La tendance à la perfection et les actes de charité imparfaits* (Revue Thomiste, juillet 1928, p. 388-411). — 1° Les actes de charité imparfaits (*remissi*) sont-ils méritoires et obtiennent-ils aussitôt une augmentation de charité? — 2° Y a-t-il de soi et toujours faute vénielle à ne pas atteindre le maximum de générosité dont on est moralement capable *hic et nunc*? Quelques textes importants de saint Thomas. Le point délicat de la question. Raison de la distinction entre l'imperfection et le péché véniel.

Richard : *Le perfectiorisme et saint Thomas* (Revue Thomiste, 1928, p. 1-26). Reconnaître à l'œuvre de perfection ou de conseil un caractère impératif est se mettre en opposition avec saint Thomas. De l'obligation et du conseil considéré en lui-même; l'omission et la fin raisonnable; l'omission et la fin de la charité; le sujet et l'obligation; de l'obligation du précepte comparativement aux actes de vertu; le conseil et le mépris.

M.-D. Roland-Gosselin, O. P. : *Le sermon sur la montagne et la théologie thomiste.* (Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1928, p. 201-234.)

P. M. : *A los sacerdotes : la direccion.* (La Vida sobrenatural, avril 1928, p. 242-245.)